

شرح الطوالع ٨٨٩

٦٠

هو القادر

يا رب ثبت قدمي وقلبي
سبحانك اللهم انت حسبي

حسبي الله

ساقني السبحان الى الملك الغني [illegible]
وانا الفقير عبد الرحمن [illegible]
[illegible]

شرح الطوالع للعلا [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تفردت ذاته بوجوب الوجود والبقاء • تقدست صفاته
عن الحدوث والفناء • غرقت في بحار الوهيته عقول العقلاء • وعجزت
عن ادراك هويته نفوس العلماء • الواحد الذي تعالى عن الامثال والاكفاء
واستغنى عن الاعوان والشركاء • العالم الذي احاط علمه بجميع الاشياء
ما يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء • القادر الذي سمك السماء وبناها
احسن البناء • والصلاة على خير الانبياء • المحمد المبعوث بخير الانباء • الى كل
من تحت الخضراء • وفوق الغبراء • وعلى اله الاصفياء • واصحابه الاولياء
وبعد فان كتاب طوالع الانوار • المنسوب الى الامام العلامه • اقضى
القضاة ناصر الحق والدين البيضاوي • تغمده الله بغفرانه • واسكنه منازل رضوانه
كتاب صغير الحجم • كثير العلم محتوي على جل كلام المتكلمين وارائهم • مع زوائد لطيفه
وفوائد شريفة من مباحث حكماء المتقدمين والمتاخرين • لكن بسبب وجازة
لفظه ربما يصعب على الناظرين فيه فهم مشكلاته • وحل معضلاته • فعن لي ان اشرح
شرحا مشتملا على بسط موجزه • وحل ملغزه • وتفصيل مجمله • وتقييد مرسله • وتوضيح
مسائله • وتوجيه دلائله • ملتزما في جميع ذلك شريطة الاختصار • مجتنبا عن الاطناب
والاكثار • فاستعنت الله وشرعت فيه • انه هو المستعان وعليه التكلان
وقبل الخوض في المطلوب نذكر مقدمة في تعريف علم الكلام وموضوعه ومباديه • اما
تعريفه فقيل هو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وعن احوال الممكنات في المبدا والمعاد
على قانون الاسلام اما موضوعه فذات الله تعالى وذوات الممكنات من حيث افتقارها الى الله تعالى فاورد
عليه ان وجود الله تعالى مطلوب بالدليل في هذا العلم فلا يكون موضوعا له ويمكن ان يجاب عنه بان المطلوب

بالدليل

بالدليل هو وجود ذات الله تعالى والوجود عارض للذات كما هو مذهب اكثر المتكلمين في
ذلك لا ينافي كون الذات موضوعا واورد ايضا انه يبحث فيه عن الكلي والجزئي والعلة
والمعلول والواحد والكثير وهذه الاحوال لا تعرض لذات الله تعالى من حيث هي ولا الذات
الممكنات كذلك بل من حيث ان كل واحد منهما موجود وفيه نظر لجواز ان يكون البحث
عن هذه الامور من المبادي لا من المسائل والقول بان المبادي يجب ان يكون مبينة
في علم آخر ممنوع لجواز ان يكون مبينة في ذلك العلم نعم البحث عن مبادي علم فيه القصد
بالذات في ذلك العلم وقيل موضوعه هو الموجود من حيث انقسامه الى الواجب
والممكن والجوهر والعرض والقديم والواحد والكثير والعلة والمعلول لان
الموجود يلحقه لذاته الانقسام الى هذه الامور المذكورة التي يبحث عنها في هذا العلم
وفيه ما فيه قال الامام ان هذا العلم لما لم يكن فوقه علم آخر يبين موضوعه
فيه وجب ان يكون موضوعه بينا بذاته وابين الامور الموجود من حيث انه موجود
وفيه نظر لانه لا يلزم من كونه بينا ان يكون ابين الامور واما مباديه
فاما تصورات كتصور الوجود والعدم وغيرهما او تصديقات كالقضايا الفرو
قال المصنف رحمه الله بعد ذكر الخطبة وبعد فمقصود الكتاب مرتب
على مقدمة وثلاثة كتب اقول المقدمة في اصطلاح المنطقيين قضية
جعلت جزء القياس والمراد ههنا ما يتوقف عليه المباحث الاتية وهي
مشتملة على فصول الفصل الاول فيما يحتاج الى معرفته في مباحث النظر
وهو معرفة النظر والنظري واثباته واعلم ان التعقل وهو حصول
صورة الشيء في العقل ينحصر في التصور والتصديق لانا اذا ادركنا

الجهل هو الاعتقاد الغير المطابق للواقع

شيئا فان لم نعتبر الحكم معه بنفي او اثبات فهو التصور وان اعتبرناه فهو التصديق
فالتصور على الاول ادراك المجرد عن اعتبار الحكم معه بنفي او اثبات سواء لم يكن معه حكم او
كان لكن لم نعتبر كتصور طرفي القضية والتصديق ادراك الشيء مع اعتبار الحكم معه
بالنفي او الاثبات والمصنف لم يتعرض للاعتبار فيلزمه ان تصور طرفي القضية لا يكون
تصورا او يكون تصديقا وح لا يكون تعريف التصور جامعا والتعريف التصديق مانعا
واعلم ان تصور المحكوم عليه وبه داخلان التصديق على ما ذكرنا من التفسير وهو
راي الامام واما على راي الحكما فالتصديق انما يقال على نفس الحكم فقط وح يكون تصور
المحكوم عليه وبه شرطا للتصديق خارجا عنه وانما جعل المصنف مورد القسمة التعقل
دون العلم كما فعله غيره لئلا يتوهم اختصاصه بمعنى اليقين فيورد ان التصور والتصديق
ينقسمان الى العلم والجهل فهكذا يستلزم كون الجهل قسما من العلم وهو محال وانما قيد
الحكم بالنفي والاثبات لان الحكم قد يكون خبريا كقولنا الانسان كاتب وقد يكون
تقييديا كقولنا الانسان الكاتب فقيده بالنفي والاثبات ليخرج المركب التقييدي
عن تعريف التصديق ويدخل في تعريف التصور هذا اذا فسر الحكم باسناد امر الى اخر
فقط واما اذا فسر باسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا فلا وجه للتقييد اذ المركب
التقييدي لا يكون حكما ح قال وكلاهما ينقسمان الى البديهي الى اخره اقول
كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وكسبي والبديهي من التصور ما
لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور الوجود والعدم ومن التصديق
ما يكون تصور طرفيه ان كان بالكسب كافيا في جزم العقل بنسبة احدهما الى الاخر
كالحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد يفسر التصديق البديهي

بالتصديق الذي لا يكون مسبوقا بتصديق آخر والكسبي من كل منهما ما يقابل البديهي
منه والمصنف فسر البديهي من التصور والتصديق بما لا يتوقف حصوله على كسب وفيه
نظر لان التصديق البديهي قد يتوقف على طلب وكسب اذا كان طرفاه كسبيين فلا يكون
تعريف التصديق البديهي جامعا وانما قلنا ان كل واحد منهما ينقسم الى البديهي و
الكسبي لانه لو لا ذلك لزم اما كون جميع التصورات والتصديقات بديهية او كون
جميعها كسبية والتالي باطل بقسميه اما كون الجميع بديهيا فلانه لو كان كذلك لما جهلنا
شيئا والوجود بخلافه واما كون الجميع كسبيا فلانه لو كان كذلك لزم ان لا يحصل لنا
شيء من العلوم التصورية والتصديقية اصلا والتالي ظاهر البطلان اما الملازمة
فلان الاكتساب ح يستلزم الدور او التسلسل المحالين وكل ما هو مستلزم للمحال فهو
محال اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان اكتساب كل مطلوب تصوريا او
تصديقيا انما يكون بمعلوم آخر فذلك المعلوم ايضا كسبي على هذا التقدير فيفتقر
الى معلوم آخر وذلك الآخر الى آخر فان كانت هذه المعلومات متناهية لزم الدور
وان كانت غير متناهية لزم التسلسل وكلاهما محال اما الدور فلاستلزامه
توقف الشيء على نفسه لانه اذا توقف الشيء على ما توقف على نفسه لزم توقفه على نفسه
ضرورة ان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء واما التسلسل
فلان المطلوب بالكسب يتوقف حصوله ح على حصول ما لا نهاية له في العقل دفعة وهو
محال والمراد بالمعارف العلوم وبالموضوعات المعلومات المكتسب بعضها من بعض
اما باعتبار عروض الكاسبية والمكتسبية اياها واما باعتبار عروض الاستناد اياها
قال والنظر ترتيب امور معلومة الى آخره اقول المراد بالامور اجزاء

القول الشارح ومقدمات الحجج والترتيب هو الوضع الذي يكون لبعض تلك الاجزاء عند
بعض وفي قوله ترتيب امور تنبيه على ان اللفظ المفرد لا يفيد شيئا كما ذهب اليه الشيخ ابو علي
ومن تابعه والمراد بالمعلومة الامور الحاصلة في الذهن سواء كانت قطعية او ظنية
او غيرهما قوله على وجه يؤدي الى استعلام احتراز عن الترتيب الذي لا يؤدي الى تحصيل
غير معلوم فانه ليس كل ترتيب مؤديا الى تحصيل غير معلوم بل الترتيب المؤدي الى ذلك
لا بد وان يكون واقعا على وجه مخصوص مشتمل على شرائط على ما سياتي وانما جعل المتادي
اليه حال الطلب غير معلوم لامتناع تحصيل الحاصل ثم الامور المترتبة ان كانت
مؤدية وموصلة الى تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا كالحد والرسم وان كانت
موصلة الى تصديق مجهول سميت حجة ودليلا كالقياس والاستقراء والتمثيل
قال الفصل الثاني الى قوله وينبغي اقول البحث عن القول الشارح يستحق
التقديم على البحث عن الحجة وضعا لتقدم التصور على التصديق طبعا وفي هذا
الفصل مباحث الاول في شرائط المعرف لما كان معرفة ان للشيء شرائط متوقفة
على معرفة ذلك الشيء ذكر اولا تعريف المعرف وقال معرف الشيء ما يكون معرفته متقدمة
لمعرفة ذلك الشيء والمراد من معرفة الشيء اعم من المعرفة بالحقيقة او ببعض العوارض
ليشمل المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي والحاصلة من التعريف الرسمي ومن
الناس من انكر تحديد الحد وقال لو كان للحد حد لكان لحد الحد ايضا حد وتسلسل
الى غير النهاية واجيب بان حد الحد بعينه هو حد الحد فلا تسلسل لا يقال
تعريف المعرف غير مانع لصدقه على الدليل ايضا لانا نقول لا نسلم صدقه فان المعرفة
مخرجة للاصطلاح على اختصاصها بالتصورات اذا عرفت هذا فاعلم ان المعرف يجب

ان يكون معلوما قبل المعرف لان معرفة المعرف سبب لمعرفة المعرف وتقدم السبب
واجب ايضا لو لم يكن كذلك لكانا معا او كان العلم بالمعرف متاخرا واياما
كان امتنع التعريف اما الاول فلعدم اولوية احدهما بكونه معرفا واما الثاني
فلان ما لا يكون معلوما امتنع ان يكون معرفا للمعلوم ويلزم مما ذكرنا
انه لا يجوز تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف احد المتضايفين
بالآخر وكتعريف الزوج بما ليس بفرد فان الفرد يساوي الزوج في المعرفة و
الجهالة على راي من يقول التقابل بينهما تقابل التضاد ومن يجعل التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة كان الزوج عنده اعرف ولا يجوز تعريف الشيء بنفسه
سواء كان نفس المعرف او جزءه كقولنا الحركة نقلة والانسان حيوان بشر
ولا يجوز تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء كانت معرفة الاخفى موقوفة على معرفة
ذلك الشيء او لم يكن موقوفة عليها وسواء توقفت بمرتبة واحدة او بمراتب
فالاول مثل ان يقال الشمس كوكب نهاري فان النهار يعرف بالشمس لانه
الوقت الذي تطلع فيه الشمس والثاني مثل ان يقال في تعريف الاثنين بانه
زوج اول فان الزوج يعرف بالعدد المنقسم بمتساويين والمتساويين
بالشيئين اللذين لا يزيد احدهما على الآخر والشيئين بالاثنين والثالث مثل
ان يقال في تعريف النار انه ركن شبيه بالنفس اي في اللطافة وعدم الرؤية
فان النفس اخفى عند العقل من النار واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام سوى
الاخير اشد محذورا مما قبله لان كل متاخر يشتمل على ما يشتمل عليه المتقدم
من القبح مع زيادة الا الاخير فان تعريف الشيء بنفسه اقبح منه لان الاخفى ربما

اذا قيل الانسان حيوان ناطق فهذا التعريف بالنسبة الى المبتدئ معنوي لانه لا يحتاج الا الذكر بالنسبة اليه واذا عرف الانسان آخر يكون لفظيا فيكون من كل من القسمين الا انه لا يظهر الفرق بين هذا القسم وبين القسم المتقدم لان هذا الاعتبار جار فيه ايضا

يكون اعرف في بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس ولا يمكن ان يكون الشيء
اعرف من نفسه بوجه من الوجوه قال وينبغي ان يقدم الاعم لشهرته وظهوره
اقول الخلل في التعريف قد يكون معنويا وقد يكون لفظيا وقد يكون مشتركا
بين القسمين ولما فرغ من بيان الاحتراز عن القسم الاول شرع في بيان
الاحتراز عن القسمين الاخيرين وقدم المشترك فقال ينبغي ان يتقدم الاعم
اي يجب في التعريف تقديم الجزء الاعم على الجزء الاخص لان الاعم اكثر وقوعا في
الذهن لان ما يعاند العام اقل مما يعاند الخاص فيكون اعرف والمقصود من
التعريف المعرفة فيكون تقديم الاعرف اولى قال وان يجتنب الى آخره اشارة
الى الاحتراز عن الخلل اللفظي اي وينبغي ان يجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة
اي الغير المشهورة وعن الالفاظ المجازية والمشتركة لان دلالتها على المقصود غير
واضحة ويجب ان يجتنب عن التكرار اذ لا فائدة فيه سواء كان المكرر نفس المعرف كما
يقال العدد كثرة مجتمعة من آحاد او جزءا منه كما يقال الانسان حيوان جسماني
ناطق فان الحيوان دل بالتضمن على الجسم فذكر الجسم مرة اخرى يكون تكرارا
الا اذا كان التكرار لاجل ضرورة او لاجل حاجة فانه يجوز اما الضروري
فهو ما لا يتم التعريف الا به كما في تعريف الاضافيات فان كل واحد من المضايفين
لا يمكن ان يعقل بانفراده فتعريفه بالضرورة يشتمل على ذكر صاحبه لا بان يحد
احدهما بالآخر فانهما يعلمان معا بل بان يذكر السبب المقتضي لتضايفهما ليحصلا في
العقل معا ثم تكرر السبب ليختص البيان بالذي يراد تعريفه منهما كما تقول في
تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك

اي من حيث يتولد من نطفته آخر من نوعه فالحيوان هو الاب والآخر هو الابن والتولد
سبب الاضافة وقولنا من حيث هو كذلك تكرار ضروري لانه الذي يفيد معنى الانتساب
بالاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يضاف الى الابن و
يتصف بالابوة من هذه الحيثية لا من حيث كونه انسانا او جسما فلولا التكرار لكان ذلك
تعريفا للذات المجردة عن حيثية الاضافة لا الموصوفة بها وكذلك قولك في تعريف الجار انه
ساكن دار احد حدودها بعينه حد دار آخر من حيث هو كذلك ولاجل وجوب ذكر سبب
التضايف في تعريف المتضايفين قالوا ان الاضافيات لا يمكن تعريفها الا بالرسوم لان السبب
خارج عن المتضايفين والتعريف بالخارج رسم واما التكرار الحاجي فمثل ما يقع في تعريف المركبات
التي تركيبها من ذات الشيء وعرض ذاتي له فان ذلك الشيء يقع تارة في حد نفسه وتارة في
حد عرضه الذاتي لاشتمال حد هذا العرض على ذكر معروضه ضرورة والمثال المشهور
ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة
تقعير يختص بالانف لا مطلقا والا لكان الساق التي فيها تقعير فطساء فيصير معنى قولنا
انف افطس انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف مكررا في هذا
التعريف وليس هذا التكرار بضروري في نفس الامر لان تعريف كل واحد من العارض و
المعروض ممكن من غير تكرار اي لو وقع السؤال عن العارض في حد لم يكن حاجة
الى التكرار ولكن لما كان السؤال واقعا عن المعروض والعارض احتاج المجيب الى
التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال وكذلك جواب كل سؤال يشتمل على التكرار كما يسأل
عن حد الانسان والحيوان فان المجيب يحتاج الى ايراد حديهما فيقع التكرار قال
الثاني في اقسام المعرف الى آخره اقول المعرف يجب ان يكون مساويا للمعرف

يفيد انتساب معنى الاضافة الى الحيوان

بالرسم المشهور

بعينه بكونه ذلك الشيء جزءا لحد نفسه

التقعير

الافطس

فتقدم

جزءا

من المتضايفين

اي يلزم صدق كل منهما صدق الآخر لانه لو لم يكن كذلك لكان اما اخص من المعرف واعم منه وكل واحد منهما لا يصلح للتعريف اما الاخص فلانه لا يشمل جميع افراد الماهية المحدودة فلا يكون التعريف جامعا ولان الاخص اخفى فلا يصلح للتعريف اما الاعم فلانه يشمل المحدود وغيره فلا تتميز عنه غيره مع ان ادنى مراتب التعريف التمييز ثم المعرف اما ان يكون داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج اما الاول ان كان جميع الاجزاء فهو الحد التام وان كان بعض الاجزاء فهو الحد الناقص سواء كان التعريف بالفصل والجنس البعيد كتعريف الانسان بالجسم الناطق او بالفصل وحده ان جوزنا التعريف بالمفرد كتعريف الانسان بالناطق لا يقال جميع اجزاء الشيء بعينها فكونه داخلا فيه فكيف يكون من اقسامه لانا نقول المراد بجميع الاجزاء ههنا هو الاجزاء المادية وهي داخلة في الماهية وجزء منها فان قلت التعريف بمجرد الاجزاء المادية ليس حدا تاما لوجوب تقدم الاعم قلت وجوب تقدم الاعم قد علم مما سبق فاستغني بذلك عن ذكره مرة اخرى واما الثاني وهو ان يكون المعرف خارجا فهو الرسم الناقص كالتعريف بالخاصة ويشترط فيه كون الخارج لازما بينا واما الثالث فان كان المميز داخلا والمشترك خارجا كالتعريف بالعرض العام والفصل فهو الحد الناقص وان كان بالعكس كالتعريف بالجنس والخاصة فهو الرسم التام كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك او بالجسم الضاحك واعلم ان بعض هذه الاصطلاحات بخلاف اصطلاح المتاخرين اما اولا فلان المركب من الجنس القريب

والخاصة البينة هو المسمى بالرسم التام في اصطلاحهم واما المركب من الجنس البعيد والخاصة فهو الرسم الناقص في اصطلاح اكثرهم والرسم المتوسط في اصطلاح بعضهم والمصنف قد سماه رسما تاما ايضا واما ثانيا فلانه سمى المركب من العرض العام والفصل حدا ناقصا ولم يصطلح عليه الشيخ والامام واكثر المتاخرين بل لم يعتبروا هذا القسم في التعريفات لان المقصود من التعريف اما التمييز او الاطلاع على ذاتيات الشيء والعرض العام لا يفيد شيئا من ذلك لا يقال لا تخرج عن هذه الاقسام التعريف بالمثال كتعريف النفس بانه جوهر نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة لانا نقول لا نسلم خروجه فان تعريف الشيء بالمثال التعريف بكون الشيء مشابها لآخر في بعض الاحوال فذلك لا يمكن الا اذا كانت المشابهة بخاصة مساوية بينة فيكون رسما قال واعترض عليه اولا بان مجموع اجزاء الشيء عينه اقول ذكر الامام على التعريف شكين الاول منهما ان يقال ان تعريف الماهية محال لان تعريفها اما ان يكون بجميع اجزائها او ببعض اجزائها او بامر خارج عنها او بامر مركب من الداخل والخارج والكل محال اما الاول فلان مجموع اجزاء الماهية من المادية والصورية نفس الماهية فتعريفها به يكون تعريفا بنفسها وقد تقدم بطلانه واما الثاني فلان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف بعض اجزائها فان كان ذلك هو البعض المعرف لزم كون الشيء معرفا لنفسه وان كان غيره كان الجزء المعرف خارجا عنه ضرورة ان كل جزء خارج عن الجزء الآخر فيكون من القسم الثالث وهو التعريف بالامر الخارج وهو ايضا محال لان الامر الخارجي انما يعرف الماهية اذا علم اختصاصه بها لامتناع التعريف بالوصف الذي لا يكون مختصا بالماهية والعلم باختصاص الوصف بها يتوقف على تصورها وعلى تصور كل ما عداها

وكل واحد منهما محال لان الاول يوجب الدور ولان تعريف الوصف اياها حينئذ يتوقف على تصورها
الموقوف على تعريف الوصف اياها والثاني يستلزم تصور امور غير متناهية لان الامور
المغايرة للماهية غير متناهية واما القسم الرابع فلان المركب من الداخل والخارج خارج
عن الماهية وقد بينا ان التعريف بالخارج فيكون التعريف بالمركب منهما ايضا محالا او توجيه الشك
الثاني هو ان يقال ان التعريف محال لانه اما ان يكون المطلوب مشعورا به او يكون غير مشعور
به وكل مشعور به يمتنع طلبه والا لزم تحصيل الحاصل وكل غير مشعور به يمتنع ايضا طلبه لان
الذهن حينئذ يكون غافلا عنه ويمتنع توجه النفس نحو ما لم يخطر بالبال قال واجيب
عن الاول الى قوله ضعيف اقول اجاب المتاخرون عن الاعتراض الاول بان قالوا لا نم
امتناع التعريف بمجموع الاجزاء قوله لان مجموع اجزاء الشيء عينه ممنوع لان الجزء متقدم على
الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء
فان قيل كون مجموع اجزاء الماهية مغايرا لها لا يفيدكم لمطلوبكم وهو جواز التعريف
بمجموع الاجزاء لجواز ان يكون بعضها معرفا لتلك الماهية فلا يجوز تعريف الماهية بمجموع
الاجزاء لاستلزامه الدور قلنا مجموع اجزاء الماهية يمتنع ان يكون معرفا لتلك
الماهية والا لزم التعريف بما علم متاخرا والى هذا الجواب اشار بقوله ومعرفا به اي يمتنع
ان يكون معرفا بذلك الشيء وفيه نظر لانه بحث على السند ولان الخصم لم يدع جواز التعريف
بجميع الاجزاء مطلقا حتى يرد هذا السوال قوله ومعرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا
من اجزائه اصلا اي وان سلمنا امتناع التعريف بمجموع الاجزاء لكن لا نسلم امتناع التعريف
ببعض الاجزاء والقول بان معرف المجموع يجب ان يعرف بعض الاجزاء ممنوع فان كل واحد
من الاجزاء قد يكون غنيا عن التعريف او كان معلوما بمعرف آخر فيكون الكل مفتقرا

الى المعرف فيعرف الكل من حيث هو كل دون الجزء وما يقال من ان المعرف موجد المعرف
وموجد الكل موجد لاجزائه ممنوع فان موجد السرير ليس موجدا للخشب سلمناه لكن لا نسلم
امتناع التعريف بالوصف الخارجي قوله الخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه به ممنوع فان التعريف
بالخارجي انما يتوقف على كون الخارجي مختصا بذلك الشيء وشاملا لجميع افراده لا على العلم
بالاختصاص والشمول فانه اذا كان بين الشيء ووصفه المساوي لزوم بين كان العلم
بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف وان لم يعرف اختصاصه به قال وهو ضعيف الخ
اقول الجواب الذي ذكره المتاخرون ضعيف عند المصنف اما قولهم الجزء متقدم بالطبع
الى آخره فلان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم مجموع الاجزاء من حيث هو
مجموع حتى يلزم المغايرة بين الماهية والمجموع لان مجموع الاجزاء يغاير كل واحد
منها فلا يلزم من تقدم كل واحد تقدم المجموع واما قولهم معرف الشيء ليس بواجب
ان يعرف الى آخره فباطل ايضا لان جميع الاجزاء المادية والصورية لو كانت معلومة
كانت الماهية ايضا معلومة مستغنية عن التعريف وذلك لانها لو لم تكن معلومة لزم ان لا
يفيد التحديد معرفة المحدود لان اقصى مراتب التحديد ان يكون بجميع الاجزاء
اذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدا ومستلزما لمعرفة
المحدود وهو ظاهر البطلان والى ما ذكرنا اشار بقوله والا لم يفد التحديد وقوله
حتى الجزء الصوري مرفوع عطف على الاجزاء وبعض الشارحين فسر قوله والا لم يفد
التحديد بما هو ظاهر الفساد ويأباه لفظ الكتاب واما قولهم تعريف الموصوف متوقف
على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره فباطل ايضا لانه لو كفى في التعريف
مجرد اللزوم المذكور لزم احد الامرين وهو اما الاستغناء عن التعريف او امتناع

التعريف لان الوصف الخارجي لا يخلو اما ان يكون متصورا او لا فان كان
متصورا كان الموصوف ايضا متصورا اذ التعبير ان تصوره يستلزم
تصور الموصوف فيلزم الاستغناء عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع
التعريف به لوجوب تقدم العلم بالمعرِّف على العلم بالمعرَّف وفيه نظر لجواز
ان يكون الوصف معلوما والموصوف معلوما به فيكون معرفا به وايضا لو صح
ذلك لزم ان لا يعرف شيء من الماهيات تعريفا حديا بعين ما ذكرتم وما يقال
من انه يجوز ان يكون الاجزاء معلومة دون التركيب فالحد يفيد كل فغيه ما فيه
قال بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها الخ اقول لما قرر ضعف
الجواب المذكور ذكر ما هو الجواب الحق عنده وهو الذي ذكره الامام العلامة القاضي
سراج الدين الارموي في بعض تصانيفه وتقريره ان يقال لم لا يجوز تعريف
الماهية بجميع الاجزاء قولكم لانه يلزم تعريف الشيء بنفسه قلنا لا نسلم لانه انما يلزم
ذلك ان لو كنا نعرف الماهية بتصور مجموع الاجزاء وليس كذلك فان المعرف
هو استحضار مجموع تصورات الاجزاء المعلومة على انفرادها بحيث يستلزم تصور
المجموع الذي هو المحدود والتغاير بين مجموع التصورات وبين تصور
المجموع ظاهر ضرورة تقدم الاول على الثاني واذا كان كذلك لم يكن تعريف
الماهية بمجموع اجزائها بهذا المعنى الذي ذكرنا تعريفا للشيء بنفسه وهكذا نقول
في التعريف الرسمي ايضا اذا كان مركبا لان الامور التي تركب عنها الرسم معلومة
على انفرادها فالتعريف بها هو استحضارها في الذهن بحيث يستلزم تصور
المرسوم وان لم يكن تصورا لكنهه وحقيقته ولما لم يكن هذا التعريف في التعريف

بالمفرد

بالمفرد قال واما المفرد فلا يفيد سواء كان فصلا او خاصة كالناطق والضاحك مثلا
لانها لا بد ان تدل على شيء ذي او ذي كذا وذلك الشيء بحسب المفهوم اعم من ان يكون انسانا او غيره
ومن شرائط المعرف مساواته للمعرف فاذن مجردها لا يفيد تصور حقيقة الشيء ولا تمييزه عما عداه
قال وعن الثاني الى آخره اقول هذا الجواب عن الشك الثاني وتقريره ان يقال
لم لا يجوز ان لا يكون المطلوب مشعورا به قوله لان الذهن يكون غافلا عنه قلنا لا نسلم وانما
يكون كذلك ان لو كان غير مشعور به مطلقا اما اذا كان مشعورا به ببعض اعتباراته
دون بعض لم يكن الذهن غافلا عنه فامكن توجه الذهن نحوه فان قيل المطلوب
ان كان هو الوجه المشعور به كان طلبه طلب الحاصل وان كان هو الوجه الغير المشعور به
كان الذهن غافلا عنه مطلقا قلنا ان المطلوب ليس هو احد الوجهين المتغايرين
بل الشيء الذي له وجهان متغايران وهذا الشيء مشعور به من وجه دون وجه وكل
ما كان من هذا القبيل جاز طلبه فان الانسان يطلب حقيقة الملك اذا لم يعلم منها الا كونه
سماويا او منزلا للوحي وكذا حقيقة الهندسة وان لم يعلم منها الا كونها نافعة او موجبة
للانتظام قال الثالث في ما يعرف ويعرف به الى آخره اقول البسيط ههنا ما لا
يلتئم حقيقته من عدة امور والمركب بخلافه فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره كواجب الوجود لا يحد
اذ لا جزء له ولا يحد به اذ ليس جزءا لشيء آخر والبسيط الذي يكون جزء الغير لا يحد
لما تقدم ولكن يجوز ان يحد به لانه لما كان جزء الغير لم يكن تحديد ذلك الغير الا به كذلك
كالجوهر فانه ليس مركبا لكونه جنسا عاليا ولكنه جزء لما تحته من الافراد والمركب الذي
ليس جزءا من غيره يحد ولا يحد به كالنوع الاخير والذي يكون جزءا من غيره يحد ويحد به
كالاجناس والانواع المتوسطة فالحد التام والناقص يختص بالمركبات لاشتمالها

على جميع الاجزاء او على بعضها ولذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة واما
الرسم الناقص فهو التعريف بالخارج فيشمل المركب والبسيط جميعا لجواز ان يكون لكل
واحد منهما لازم بين فيعرف به قال الفصل الثالث الى آخره اقول لما فرغ
من مباحث الاقوال الشارحة شرع في مباحث الدليل وبدأ بذكر انواعه ولما توقف
معرفة ذلك على معرفة الدليل عرف الدليل اولا بانه الذي يلزم من العلم به العلم بوجود
المدلول والمراد ههنا ما هو اعم من اللزوم العقلي والعادي ليندرج فيه العلم الحاصل
عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الشيخ الاشعري وقيل عليه انه تعريف دوري واجيب
بانه تعريف بالنسبة الى من يعرف ان شيئا ما يسمى دليلا وشيئا ما يسمى مدلولا
ولكن لا يعرف ان ايهما الدليل ثم قالوا هذا التعريف يختص بالقطعيات لان الظنيات
لا يسمى علما وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظن لا يسمى علما فان العلم بالتفسير الاعم
يشمل الظن ايضا سلمناه لكن لا يلزم من ذلك اختصاص التعريف بالقطعيات
لان الدليل الظني وان لم يكن العلم به حاصلا لكن يمكن ان يكون بحيث لو حصل
العلم به حصل العلم بالمدلول واستحالة العلم به لا ينافي صدق الملازمة نعم لقائل
ان يقول ان التعريف غير جامع لانه يخرج عنه الدليل الدال على مدلول عدمي وايضا
يخرج عنه الدليل الفاسد قوله فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي الى آخره
اشارة الى حصر انواع الدليل في ثلاثة وهو القياس والاستقراء والتمثيل وتقريره
ان يقال اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان نستدل بثبوت الحكم لكل
الافراد على ثبوته في بعض الافراد وهو القياس كقولنا كل جسم ممكن وكل ممكن محدث
فاستدللنا بثبوت الحدوث لكل افراد الممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض افراده

واما

واما ان نستدل بثبوت الحكم لكل افراد احد المتساويين على ثبوته في كل افراد
الآخر وهو ايضا قياس كقولنا الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك واما ان نستدل
بثبوت الحكم لبعض الافراد على ثبوته في كلها وهو عكس الاول ويسمى استقراء وهو
قسمان تام وناقص فالتام هو ان يكون الحكم ثابتا في جميع الجزئيات كالحكم
بان كل جسم متحيز لان الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل واحد منها متحيز
فهو يفيد العلم لانه بالحقيقة هو القياس المقسم والناقص ما يكون الحكم ثابتا في
بعض الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الدواب
والطيور وسائر الحيوانات كذلك وهذا لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون
حال الافراد المتروكة بخلاف سائر الافراد كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل
عند المضغ واما ان نستدل بثبوت الحكم في بعض الافراد على ثبوته في البعض
الآخر لاشتراكهما في العلة وهو التمثيل في عرف المنطقيين والقياس في عرف
الفقهاء كقولنا السماء متشكل فيكون حادثا كالبيت والنبيذ مسكر فيكون حراما
كالخمر والجزئي الاول اعني المقيس عليه يسمى اصلا والجزئي الثاني يسمى فرعا
والعلة المشتركة تسمى جامعا والجامع انما يعتبر اذا علم كونه علة لذلك الحكم
مؤثرا فيه وتاثيره يعرف بطرق منها الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث
الوصف وينعدم بعدمه وطريقه ان يقال الحكم دار مع المشترك وجودا وعدما
ودوران الشيء على الشيء يدل على ان المدار علة للدائر على ما بين في علم النظر
ومنها السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها
ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة الحكم اما المعنى المشترك او معنى آخر لكن الثاني

باطل بدليل كذا فتعين الاول ولا يخفى عليك ان كلا من هذين الطريقين لا يفيد اليقين

ومنها المناسبة كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ومنها الاجماع والايماء الى غير ذلك

من المسائل المذكورة في اصول الفقه قال الثاني في القياس واصنافه الى آخره

اقول لما فرغ عن تقسيم الحجة الى الانواع المذكورة شرع في تعريف القياس

وذكر اصنافه وعرفه بانه قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر و

المراد بالقول اعم من ان يكون ملفوظا او معقولا ليندرج فيه القياس والمسموع و

المراد من الاقوال القضايا واحترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها

وساير لوازمها وانما لم يقل من مقدمات حذرا من الدور وقوله متى سلمت ولم يقل

مسلمة ليدخل فيه القياس الصادق المقدمات وكاذبها فانها وان لم تكن صادقة

لكنها بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد

فانه لو سلم مقدمتاه لزم منهما كل انسان جماد والمراد باللزوم ما هو اعم

من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره قوله لذاته اي لذات

القول احتراز عما يلزمه النتيجة لا لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى وهي اما

لازمة لاحدى المقدمتين او اجنبية عنها اما اللازمة فكقولنا جزء الجوهر

يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع

الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية

وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ولا يرد على ذلك بيان

الشكل الثاني بعكس الكبرى لانه فسر الواسطة بما يغاير حدوده القياس مع العكس

المستقيم لا يغايرها واما الاجنبية فكما في قياس المساواة وهي قولنا ا مساو

لب وب مساو لج فانه يلزم منه ا مساو لج ولكن لا لذات هذا التاليف وهيئته

بل بواسطة مقدمة اخرى مضمومة الى الصغرى وهي كل مساو لب مساو لج لان

ب لما كان مساويا لج لزم بالضرورة ان يكون كل ما كان مساويا لب مساويا لج

فاذا ضممناه الى الصغرى انتج بالذات قولنا ا مساو لج وقيل في بيان انتاجه

ان قياس المساواة لزم منه لذاته قولنا ا مساو لمساو ج واذا ضممناه الى قولنا

وكل ما هو مساو لمساوي ج فهو مساو لج انتج النتيجة المذكورة وفيه نظر

لان لزوم ان ا مساو لما يساوي ج من المقدمتين ليس ايضا بالذات ومما يجري

مجرى قياس المساواة قولنا ا ملزوم لب وب ملزوم لج وقولنا ا جزء لب وب جزء

لج قوله قول آخر يعني به ان النتيجة مغايرة لكل واحد من تلك الاقوال المذكورة

في القياس وهو احتراز عن استلزام مجموع قضيتين كل واحدة منهما فان ذلك لا يسمى

قياسا لا يقال هذا التعريف غير جامع لان القيد الاخير يخرج الاستثنائي

الذي وضع فيه عين المقدم فان النتيجة فيه عين التالي المذكور في القياس وايضا

يخرج بعض القياسات الاقترانية كقولنا كل ج ب وكل ب ب فان نتيجته وهي قولنا

كل ج ب مذكورة في القياس لانا نجيب عن الاول بان النتيجة مغايرة للتالي

لكونها قضية ولذلك يحتمل الصدق والكذب وعن الثاني بمنع قياسيته فان

القياس من شرطه ان يفيد شيئا وهذا ليس كذلك وقوله وهو اما ان يشتمل النتيجة

الى آخره اشارة الى بيان اصناف القياس وتعريفها ان القياس على قسمين اقتراني

واستثنائي لان النتيجة او نقيضها لا يخلو من ان يكون مذكورا فيه بالفعل او لم يكن

شيء منهما مذكورا والاول هو الاستثنائي والثاني هو الاقتراني مثال الاستثنائي

قولنا م

استلزام

قولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة وهي قولنا هو
حيوان مذكورة بالفعل وان قلنا ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان وههنا نقيض
النتيجة وهو قولنا هذا انسان مذكور فيه بالفعل فان قلت الحكم بان النتيجة قد تكون مذكورة
في القياس الاستثنائي يناقض ما تقدم من الحكم بمغايرة النتيجة للمقدمتين قلت
النتيجة توافق التالي بالذات وتخالفها بالعوارض فحيث حكم بكونها مذكورة اريد الاول
وحيث حكم بالمغايرة اريد الثاني وما قيل من ان المراد بالمذكور لفظ النتيجة فضعفه
ظاهر مثال الاقتراني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ينتج ان العالم حادث
فقولنا العالم حادث ليس مذكورا فيه بالفعل وان كان مذكورا في الكبرى بالقوة
قال والاول اما ان يستدل بوجود الملزوم الى آخره اقول القياس الاستثنائي
يتركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين
والاخرى استثنائية وهي التي تدل على وضع احد الجزئين من المقدم والتالي او على
رفع احدهما والشرطية اما متصلة واما منفصلة والمتصلة هي التي يحكم فيها بصدق
قضية على تقدير اخرى اما لزوما كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان واما
اتفاقا كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولما لم ينتج الاتفاقية ولم ينتفع
بها في العلوم لم يذكرها المصنف والمنفصلة هي التي يحكم فيها بالمعاندة في الصدق
فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا او يحكم فيها بالمعاندة
في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا زيد اما في البحر او لا يغرق او بالمعاندة
في الصدق والكذب معا وتسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون العدد زوجا واما
ان يكون فردا والجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما والثاني تاليا اذا تقرر ذلك

فنقول القياس الاستثنائي ان كانت شرطية متصلة فشرط الانتاج ان يكون الاستثناء
لعين الملزوم وهو المقدم لينتج عين التالي او لنقيض التالي لينتج نقيض المقدم لان
وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم فالاول كقولنا
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج هو حيوان والثاني كقولنا في المثال
المذكور لكنه ليس بحيوان فينتج ليس بانسان واما استثناء نقيض المقدم وعين التالي فلا ينتجان
شيئا لاحتمال كون التالي اعم من المقدم كما في المثال المذكور ولا يلزم من انتفاء الخاص
انتفاء العام ولا من وجود العام وجود الخاص واما الاستثنائي المنفصل فان كانت
المنفصلة فيه حقيقية فوضع كل جزء من المقدم والتالي ينتج رفع الآخر وكذا رفع كل جزء
منهما ينتج وضع الآخر فنتائجه اربع وان كانت مانعة الجمع فوضع احدهما ينتج رفع الآخر
واما رفع احدهما فلا ينتج وضع الآخر لجواز ارتفاعهما معا وان كانت مانعة الخلو فرفع كل
واحد منهما ينتج وضع الآخر واما وضع احدهما فلا ينتج رفع الآخر لجواز اجتماعهما معا ف
لنرجع الى المتن قوله او بوجود احد المتعاندين اي يستدل بوجود احد المتعاندين
على عدم المعاند الآخر وهذا انما يكون اذا كانت المنفصلة حقيقية او مانعة الجمع وقوله
او بعدمه اي بعدم احد المتعاندين على وجود المعاند الآخر وهذا انما يكون اذا كانت المنفصلة
حقيقية او مانعة الخلو قوله واخرى عطف على قوله مقدمة حاكمة اي يكون مشتملا على
مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم اي استثناء عين المقدم في اللزومية او على وضع
المعاند مطلقا اي في الصدق وفي الكذب والباقي واضح مما تقدم قال والثاني
على اربعة اوجه الى آخره اقول القياس الاقتراني ينقسم الى اربعة اقسام لانه لما كانت
نسبة محمول المطلوب الى موضوعه مجهولة لا بد من ثالث يكون متوسطا بينهما ويكون له الى كل

واحد من طرفي المطلوب نسبة ويسمى ذلك الثالث حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب والحد
ما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول في المقدمة الحملية والمقدم والتالي في المقدمة الشرطية
فاذن لا بد في القياس الاقتراني من مقدمتين وحدود ثلثة الاوسط وطرفي النتيجة اعني المحكوم عليه
والمحكوم به والمحكوم عليه يسمى الحد الاصغر والمحكوم به يسمى الحد الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر
تسمى صغرى والتي فيها الاكبر تسمى كبرى كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل
انسان جسم فالانسان هو الحد الاصغر والحيوان هو الحد الاوسط والجسم هو الحد الاكبر وقولنا
كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى واذا تقرر ذلك فنقول
الهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين اعني الاصغر والاكبر يسمى شكلا وهو
اربعة لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول
ان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان موضوعا
في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع واقتران الصغرى بالكبرى يسمى ضربا وقرينة
والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه فانه يوضع
المطلوب اولا ثم يرتب ما يدل عليه ويستلزمه فما دام كذلك فهو المطلوب واذا تم القياس
فهو النتيجة قال فالاول ان يستدل الى آخره اقول كل شكل من الاشكال الاربعة
اذا ركبت مقدمتاه حدثت له باعتبار الكم والكيف ستة عشر ضربا لان الصغرى اما ان
تكون موجبة كلية او جزئية او سالبة كلية او جزئية وعلى هذه الاربعة فالكبرى ايضا
لا تخرج عن هذه الاقسام ومضروب الاربعة في نفسها ستة عشر لكن ليس كلها منتجة بل
بعضها عقيم لانه يشترط في انتاج كل شكل ما يوجب سقوط بعضها اما الشكل الاول فشرط
انتاجه امران احدهما ايجاب الصغرى والا لم يندرج الاصغر في الاوسط فلم يحصل

التعدي

التعدي وبسبب هذا الشرط يسقط ثمانية اضرب وهي السالبتان مع المحصورات
الاربع والثاني كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية احتمل ان يكون الامر الذي
حكم به على الاصغر غير الذي حكم عليه بالاكبر فلا يتحد الاوسط وبسبب هذا الشرط سقط
اربعة اخرى وهي الجزئيتان مع الموجبتين فبقي اربعة اضرب الاول من موجبتين
كليتين كقولنا كل ج ب وكل ب آ واليه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط والثاني من موجبتين والصغرى جزئية كقولنا
بعض ج ب وكل ب آ واليه اشار بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر
على كل ما صدق عليه الاوسط والثالث من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل
ج ب ولا شيء من ب آ واليه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن
كل الاوسط والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض
ج ب ولا شيء من ب آ واليه اشار بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب
الاكبر عن كل الاوسط وقوله على صدق الاكبر الى آخره اشارة الى نتائج الضروب
الاربعة اي يستدل بما ذكرنا على هذه الامور فنتيجة الضرب الاول موجبة كلية
واليه اشار بقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر ونتيجة الثاني موجبة جزئية واليه
اشار بقوله او بعضه اي بصدق الاكبر على بعض الاصغر ونتيجة الثالث سالبة كلية
واليه اشار بقوله او سلبه عن كله اي سلب الاكبر عن كل الاصغر ونتيجة الرابع سالبة
جزئية واليه اشار بقوله او بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الثاني
ان يستدل بصدق الاوسط الى آخره اقول الشكل الثاني شرط انتاجه امران
احدهما اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب والثاني كلية الكبرى لانه لو انتفى احد

الامرين لم تحصل الجزم بالنتيجة لصدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع السلب
اخرى وهو معنى العقم والنظر في المواد تحقق ما ذكرنا فسقط اثنا عشر ضربا لانه
باعتبار الاول يسقط الموجبة الكلية مع مثلها ومع الجزئية والجزئية مع مثلها ومع
الكلية والسالبة الكلية مع مثلها ومع الجزئية والسالبة الجزئية مع مثلها ومع الكلية
وذلك ثمانية وباعتبار الثاني يسقط اربعة وهي الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين
والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فيبقى اربعة اضرب الاول من كليتين والصغرى
موجبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من آ ب واليه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر و
سلبه عن كل الاكبر الثاني عكس الاول كقولنا لا شيء من ج ب وكل آ ب ونتيجة كل واحد منهما
سالبة كلية واليه اشار بقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر الثالث من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء من آ ب واليه اشار بقوله او بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى كقولنا بعض ج ليس ب وكل آ ب واليه اشار بقوله او بسلبه اى بسلب الاوسط عن
بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر وكل واحد من هذين الضربين ينتج سالبة جزئية
واليه اشار بقوله على سلب الاكبر اي يستدل بما ذكرنا من الضربين على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر قال وذلك بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب ويكون احدهما
دائما اقول هذا اشارة الى شرط انتاج هذا الشكل بحسب الجهة وهو احد الامرين
الاول ان يكون الوقت الذي حكم فيه بثبوت الاوسط لاحد الطرفين هو الوقت الذي
حكم فيه بسلبه عن الطرف الاخر الثاني ان يكون احدي المقدمتين دائمة سواء كانت
ضرورية او لا وسواء ذاتية او وصفية اذ المشروطتان والعرفيتان ايضا تنتجان

مثال الاول قولنا كل ج ب في هذا الوقت المعين ولا شيء من آ ب في عين ذلك الوقت ينتج
لا شيء من ج آ في ذلك الوقت ومثال الثاني قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل صهال فرس دائما
ينتج لا شيء من الانسان بصهال دائما وانما اشترط احد الامرين لانه لولا ذلك لم يحصل الانتاج
لصدق قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع وكل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين
الشمس مع لا يصدق النتيجة وهي قولنا لا شيء من القمر بقمر واعلم ان هذا الشرط لا يكفي
في الانتاج لانه قد يوجد ولا انتاج في الممكنة مع الدائمة مثلا الصدق في قولنا لا شيء من الزنجي
بابيض دائما وكل زنجي ابيض بالامكان مع كذب لا شيء من الزنجي بزنجي اللهم الا اذا خص
ذلك بانتاج الفعليتين قال الثالث ان يستدل بصدق الطرفين الى آخره
اقول شرط انتاج الشكل الثالث امران احدهما ايجاب الصغرى لصدق قولنا لا شيء من
الانسان بفرس وكل انسان حيوان مع كذب النتيجة والثاني كلية احديهما لاحتمال نسبة
الاوسط للطرفين كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة ومع اعتبار
الشرطين يسقط عشرة اضرب ثمانية للاول واثنان للثاني فيبقى ستة اضرب الاول من موجبتين
كليتين كقولنا كل ج ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ واليه اشار بصدق الطرفين على كل
الاوسط الثاني من موجبتين والصغرى جزئية والثالث من موجبتين والكبرى جزئية
واليهما اشار بقوله او احدهما عليه والاخر على بعضه اي يصدق احد الطرفين على كل
الاوسط ويصدق الطرف الاخر على بعض الاوسط ونتائج هذه الضروب موجبة جزئية
واليها اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الضرب الرابع من كليتين والكبرى
سالبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ج آ واليه اشار بقوله او بصدق الاصغر على كل الاوسط و
سلب الاكبر عن كل الاوسط الخامس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى واليه اشار

بقوله او بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاوسط السادس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى واليه اشار بقوله او يصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كله اى يصدق الاصغر على البعض
الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط ونتايج هذه الضروب الثلثة سالبة جزئية واليها اشار
بقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الرابع ان يستدل بصدق الاصغر الى آخره
اقول شرط انتاج الشكل الرابع ان لا يجتمع فيه خستان اعنى السلب والجزئية الا في مقدمة
واحدة والا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان يكون الكبرى سالبة
كلية لانه لولا ذلك لزم الاختلاف الموجب للعقم والنظر في المواد تحققه ويلزم من ذلك كون
ضروبه الناتجة خمسة لانه سقط بواسطة الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا
في ضرب واحد تسعة اضرب وبواسطة الشرط الثاني ضربان فيبقى خمسة الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ينتج بعض الحيوان ناطق واليه
اشار بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه اي صدق الاوسط على كل الاكبر الثاني من موجبتين
والكبرى جزئية ينتج كالاول والمثال ظاهر واليه اشار بقوله او بعضه اي بصدق الاوسط
على بعض الاكبر والى نتيجتهما اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الثالث من كليتين
والكبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ينتج بعض الحيوان
ليس بفرس الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية والمثال
ظاهر مما تقدم والى هذين الضربين مع نتيجتهما اشار بقوله او يصدقه على كله او بعضه
الى آخره فقوله بصدقه على كله اى صدق الاصغر على كل الاوسط وهو اشارة الى
صغرى الضرب الثالث وقوله او بعضه اى بعض الاوسط وهو اشارة الى صغرى الضرب
الرابع وقوله وسلب الاوسط عن كل الاكبر اشارة الى كبرى الضربين وقوله على

سلب الاكبر عن بعض الاصغر اشارة الى نتيجتهما الخامس من كليتين والصغرى سالبة
كلية ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل ناطق انسان ينتج لا شيء
من الفرس بناطق والى هذا الضرب مع نتيجته اشار بقوله او بسلب الاصغر
عن كل الاوسط الى آخره واذا استحضرت ما ذكرناه تبين لك ان القراين
المنتجة ثلثة وعشرون اربعة منها استثنائية قرينتان من الاستثنائي
المتصل احديهما ما وضع فيه المقدم والاخرى ما رفع فيه التالي وقرينتان
من المنفصل احديهما ما يشتمل على وضع احد المتعاندين والاخرى على رفعه
والبواقي اقترانية قال الثالث في مواد الحجج الى آخره اقول
الدليل ينقسم من جهة المادة الى عقلي ونقلي ومركب منهما فالاول كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن حادث والثاني كقولنا تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق النار في
الثالث كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية وقد قيل ان النقلي المحض
يستحيل وجوده لان الاخبار الصادرة عن شخص انما تفيد العلم اذا علم صدقه وذلك
بالعقل وفيه نظر لان المعنى من النقل ما يكون العلم بصدق مقدمتيه مستفادا
من السمع ولا استحالة في ان يكون جميع مقدمات الدليل بهذه الحيثية وكون
العلم بصدق الشارع عقليا لا ينافي ذلك نعم افادته اليقين تتوقف على العلم بصدق
الشارع ثم مقدمات الدليل العقلي اما يقينية او ظنية او مشهورة او مشتبهة باليقينيات
او بالمشهورات مع انها لا تكون كذلك فان كان يقيني المقدمات فهو البرهان
ويعرف بانه قياس مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج يقيني واليقين هو الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت وان كان ظني المقدمات فهو القياس الخطابي كقولنا زيد

يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق ويسمى امارة ايضا وان كان مشهور
المقدمات ولم يفد جزما فهو الخطابي ايضا وغايته اقناع العوام القاصرين عن درجة
ادراك البرهان وان افاد جزما فهو القياس الجدلي وغايته الزام الخصم وان
كان منبها باحدهما فهو المغالطة ثم ان ادعى المشابهة لليقيني فهو السفسطة ولو
ادعى المشابهة للمشهور فهو الشغب فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغب بازاء
الجدلي وقد تضبط هذه الاقسام بوجه آخر وهو ان يقال الدليل اما ان يفيد تصديقا
جازما او غير جازم والثاني الخطابة والاول ان اعتبر كونه حقا وكان كذلك في نفس
الامر فهو البرهان وان لم يكن كذلك فهو السفسطة وان لم يعتبر كونه حقا فان
اعتبر عموم اعتراف الناس او الخصم بمقدماته وكان كذلك فهو الجدل وان لم يكن كذلك
فهو الشغب وان لم يعتبر الاعتراف فلا يكون ذلك حجة على الغير والشغب مع السفسطة
تحت صنف واحد وهو المغالطة وانما لم يذكر المصنف القياس الجدلي لان
الجدل في هذا الزمان ليس واقعا على الوجه المذكور وهو ان تكون مقدماته
مشهورة او مسلمة عند الخصم كما كان في العهد القديم بل على وجه آخر كما تعرفه
قال والمبادي اليقينية الى آخره اقول لما ذكر ان مقدمات
البرهان يقينية شرع في اقسام اليقينيات وهي ستة لان الحاكم بصدق
القضايا اليقينية اما ان يكون هو العقل او الحس او المركب منهما لانحصار
المدرك في العقل والحس فان كان الحاكم هو العقل فلا يخلو اما ان يكون حكم العقل
بمجرد تصور الطرفين او بوسط يتصوره الذهن ولا يعزب عنه عند تصور
الطرفين من غير كسب فان كان الاول فيسمى تلك القضايا اوليات وبديهيات

كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وليس ذلك من شهادة الحس اذ الحس
لا يدرك الكليات وان كان الثاني فهي القضايا الفطرية القياس وتسمى قضايا قياساتها
معها كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج حكم في الحال انها زوج لانه يتصور
في الحال انها منقسمة بمتساويين والانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن دائما عند
تصورهما وان كان الحاكم هو الحس فهو المشاهدات والحسيات كحكمنا بان النار حارة و
الشمس مضيئة ولقائل ان يقول ان الحس انما يفيد كون هذه النار حارة وهذه الشمس مضيئة و
اما الكلي فالحاكم فيه هو العقل لا الحس وان كان مركبا من الحس والعقل فثلثة اقسام لان
الحس اما حس السمع او غيره فان كان حس السمع فهو المتواترات وهي قضايا يحكم العقل
بها بواسطة السماع عن جمع كثير احال العقل تواطئهم على الكذب اذا علم انتهاء الاخبار
الى المشاهدة والاحساس كعلمنا بوجود مكة وغيرها من البلاد فيخرج عن التعريف اخبار
واحد او جماعة امكن كذبهم والاخبار عن المعقولات وان كان غير حس السمع فاما ان
يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة او لا يحتاج بل يكفي المشاهدة مرة او مرتين
فالذي يحتاج فيه الى ذلك هو المجربات كحكمنا بان شرب السقمونيا يوجب الاسهال لما شاهدنا
ترتب الاسهال عليه مرارا كثيرة ولا بد فيه من قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما
او اكثريا والذي لا يحتاج فيه الى تكرار المشاهدة هو الحدسيات كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وانخسافه عند حيلولة الارض
بينهما وعدم انخسافه في غير ذلك والحدس سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب
والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء تجعل المشاهدات الجزئية مبدءا للحكم الكلي و
التجربة تنضم الى المشاهدة قياسا خفيا يحكم العقل بسببه والفرق بين التجربة والحدس فهو

ان القرآين المفيدة للجزم في الحدسيات مغائرة للآثر خلاف التجربة وقيل الفرق ان التجربة
موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس وفيه نظر لان العلم بخواص الكواكب
تاثيرها من التجربيات وليس لفعل الانسان فيه مدخل قال واما الظنيات فمقدمات
الى آخره اقول لما فرغ من اليقينيات التي هي مقدمات البرهان شرع في غير اليقينيات
التي هي مبادي غيره وهي ايضا ستة الاول الظنيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل مع
تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا فتجويز النقيض يخرج اليقين والجهل المركب والمرجوح يخرج
المشكوك والموهوم والثاني المشهورات وهي القضايا التي يعترف بها الناس اما لمصلحة
عامة وتسمى آراء محمودة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او لرقة كقولنا مواساة
الفقراء محمودة ورعاية الضعفاء واجبة او لحمية وانفة كقولنا كشف العورة في المحافل
مذموم ومحافظة اهل البيت لازمة او لعادة كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند وعدم
قبحه عند غيرهم او للاستقراء كقولنا الملك الفقير ظالم والفرق بين المشهورات والاوليات
ان الاوليات يكفي فيها تصور الطرفين واما المشهورات فتحتاج الى شيء آخر مما عددناه
والمشهور قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا فان المشهور انما يقابله الشنيع لا الكاذب
فان قدرة الله تعالى على كل شيء مشهورة وانكاره شنيع وليس بكاذب فانه تعالى لا يقدر على المحال
وكذلك قبح ذبح الحيوانات عند قوم فان انكاره شنيع عندهم مع ان الشرع يكذبه اذا
تقرر ذلك فاعلم انه يظهر من كلام بعض المتاخرين ان المشهور نوع من الظني لانه قال سبب
الظن اما الشهرة وتسمى مشهورات او قبولها ممن يوثق بصدقه وتسمى مقبولات واما
عند المحققين فانها ليست من الظنيات لانها في الاغلب تكون جازمة الثالث الوهميات
وهي قضايا يحكم بها بديهة الوهم في المعقولات الصرفة قياسا لها على المحسوسات والوهميات

مبادي

مبادي المغالطة كالحكم بان كل موجود في جهة وان وراء العالم فضاء لا يتناهى والوهم
قوة جسمانية تدرك المعاني الجزئية وحكمه في المعقولات الصرفة كاذب لانه لا يدركها واما
في المحسوسات فقد يكون صادقا اذا شهد له العقل بان هذين الجسمين لا يوجدان في
مكان واحد في وقت واحد فان العقل يساعده في ذلك لحكمه بان الجسمين مطلقا لا يوجدان
في مكان الرابع المخيلات وهي القضايا التي يتاثر النفس عند عقودها بقبض او بسط
وانما تذكر لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه سواء كانت صادقة او كاذبة كما يقال للخمر
انها ياقوتة سيالة وللمطبوخ المسهل انه شراب مروق صاف فيرغب في شربها وللعسل
انه مرة مقيئة فيتنفر النفس عنه والمخيلات مواد القياس الشعري واكثر استعمالها يكون انما هو
فيه وقد يستعمل في المغالطة ايضا اذا اريد مع ايقاع التصديق تحريك النفس على انقباض
او انبساط الخامس المسلمات وهي التي تسلم في علم او عند الخصم كتسليم الفقهاء كون الاجماع
حجة السادس المقبولات ممن يوثق بصدقه كالانبياء والعلماء قال الثانية ما صح نقله
الى آخره اقول لما فرغ من ذكر الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية وهي ما صح نقله ممن عرف
صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق
الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سياتي في بحث النبوات وقوله عقلا تنبيه على
امتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا من النقل والا لزم الدور واعلم ان الدليل
النقلي لا يفيد لنا اليقين الا عند تحقق امور عشرة اولها ان يكون النقل متواترا
وقد تقدم معنى التواتر وثانيها عصمة رواة العربية من النحو والتصريف واللغة
والمجاز كذبهم فيما رووه وثالثها عدم وقوع اللحن من العرب فيما رووه عنهم اعرابا
وتصريفا اذ مع احتمال اللحن يمتنع الجزم وهذا الشرط لم يذكره المصنف لكن يمكن

استخراجه من قوله وعصمة رواة العربية لان رواة العربية انما رووها على ادعاء
انها صحيحة لا لحن فيها لتصحن بحكمهم باللحن ما جاء مخالفا لها واذا كانوا معصومين
عن الكذب في هذه الدعوى والنقل لزم بالضرورة عدم وقوع اللحن فيما رووه
والباقي واضح الى العاشر وهو عدم المعارض العقلي فانه لو قام دليل عقلي على
نقيض ما دل عليه الدليل النقلي امتنع العمل بالنقلي بل يرجح الدليل العقلي مثاله
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الآية يدل على كونه مستقرا على العرش والدليل
العقلي ينفيه لامتناع كونه مماسا للاجسام ومحاذيا لها فيمتنع الاعتقاد بثبوت مقتضاهما
لاستحالة اجتماع النقيضين وكذا اعتقاد نفيهما لاستحالة ارتفاع النقيضين وكذا اعتقاد
ثبوت مقتضى النقلي دون العقلي لان العقل اصل النقل لما تقدم فلو رجحنا النقل على
العقل لزم تكذيب الاصل لاجل تصديق الفرع وهو محال اذ تكذيب الاصل يستلزم تكذيب
الفرع فيلزم تكذيب الفرع على تقدير تصديقه هذا خلف فتعين العمل بالعقل وتاويل
النقل او تفويض الامر الى الله تعالى كما هو مذهب كثير من السلف قال الفصل الرابع في احكام النظر
الى قوله احتجت السمنية اقول لما فرغ من انواع النظر باعتبار مادته وصورته شرع
في احكامه وفي هذا الفصل ثلثة مباحث لان النظر اما ان يفيد العلم او لا وعلى الاول
هل هو يكفي في معرفة الله تعالى او لا وعلى الاول هل هو واجب او لا البحث الاول في افادة العلم
والمذهب الحق ان النظر الصحيح مادة وصورة يفيد العلم والسمنية انكروا هذا
القول مطلقا والمهندسون اعترفوا به في العدديات والهندسيات وانكروا في الالهيات
وزعموا ان المطلوب فيها هو الاخذ بالاخلق والاولى استدل المصنف على المذهب الحق
بوجهين احدهما يدل على افادته اذا كان استثنائيا والثاني على افادته اذا كان

اقترانيا

اقترانيا اما الاول فهو انا نعلم ضرورة ان من كان عالما بالملازمة بين الشيئين ثم علم وجود
الملزوم علم بالضرورة وجود اللازم واذا علم عدم اللازم علم عدم الملزوم والا لم
يكن الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما واذا كان كذلك فقد افاد النظر العلم وانكار
ذلك مكابرة وعناد واما الثاني فهو ان من علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم
بالضرورة ان للعالم مؤثرا قال احتجت السمنية بوجوه الى آخره اقول هذه
وجوه ثلثة تمسك بها السمنية الاول منها ان الفكر لو افاد العلم فذلك العلم الحاصل
عقيبه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لانه لو كان كذلك لانكشف للناظر خلاف ما
اعتقده ولو كان ضروريا لما كان كذلك اذ الضروري لا يمكن انقلابه والثاني ايضا
محال والا لافتقر الى نظر آخر والكلام في لازم النظر الثاني اي نتيجته كالكلام في لازم
النظر الاول بان يقال الحاصل عقيبه اما ضروري وهو محال لما تقدم واما نظري
وهو ايضا محال والا لافتقر الى نظر آخر ولزم التسلسل الوجه الثاني ان المطلوب من
النظر اما ان يكون حاصلا اولا واياما كان لا يفيد النظر العلم اما اذا كان حاصلا
فلامتناع طلبه واما اذا لم يكن حاصلا فلانه اذا حصل استحال ان يعرف ان الحاصل
مطلوبه لعدم الشعور به وفيه نظر لان عدم العلم بحصول المطلوب لا يستلزم عدم
حصول المطلوب حتى يلزم عدم افادة النظر العلم اذ العلم بالشيء لا يستلزم الشعور بالعلم
به الوجه الثالث ان العلم بالمقدمتين لا يحصل دفعة في الذهن بدليل انا نجد من
انفسنا انا متى توجهنا نحو استحضار مقدمة يتعذر علينا في تلك الحالة التوجه نحو
استحضار مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا مقدمة واحدة وذلك غير
منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان

العلم الحاصل عقيب النظر ضروري على معنى انه لازم من المقدمات الضرورية المرتبة
بالترتيب الخاص المنتج ومن المعلوم ان لازم الضروري بهذا التفسير ضروري
قولهم قد يظهر للناظر خطاء ما اعتقده قلنا ان عنيتم ظهور الخطاء بعد النظر
الصحيح فهو ممنوع فان من اتى بالنظر الصحيح على الوجه المذكور استحال تطرق الخطاء
اليه وان عنيتم ظهور الخطاء بعد النظر الفاسد فهو مسلم ولا نزاع فانه لا يفيد العلم
واعلم ان قول المصنف ان العلم به وباستلزام المقدمتين ضروري غير صاف عن
الاشكال لانه ان اراد بالضروري ههنا ما لا يحتاج فيه الى طلب وكسب كما هو المتعارف
فظاهر ان العلم بالنتيجة ليس كذلك وان اراد به ما يلزم من المقدمات الضرورية او المنتهية
اليها وان احتيج الى طلب فالعلم باستلزام المقدمتين للنتيجة ليس كذلك فالاولى
ان يقال في الجواب ان عنيتم بالعلم الحاصل عقيب النظر ان النتيجة فنختار انه نظري ولا نسلم
لزوم التسلسل لانه لا يفتقر الا الى هذا النظر المستلزم له وان عنيتم به العلم بافادة
المقدمتين النتيجة فنختار انه ضروري لا سيما في الشكل الاول والقياس الاستثنائي
والجواب عن الوجه الثاني انا لا نسلم ان المطلوب اذا حصل لا يعرف انه مطلوبه
فان كل واحد من المحكوم عليه وبه معلوم والمجهول نسبة احدهما الى الاخر والمطلوب
تعيين النسبة بالايجاب او بالسلب فاذا حصل المطلوب اي قام الدليل على الايجاب
او على السلب ميز الناظر مطلوبه عن غيره بالطرفين اللذين كانا متصورين له
الجواب عن الوجه الثالث ان يقال لا نسلم امتناع حصول المقدمتين معا في الذهن
ودعوى الضرورة ممنوعة فانا قد نعقل القضية الشرطية المركبة من حمليتين وهما
طرفاها ثم نحكم باللزوم بينهما كما في المتصلات وبالمعاندة كما في المنفصلات ولا

شك

شك في ان الحكم باللزوم او المعاندة بين الشيئين يستلزم حصولهما في الذهن حال الحكم
بذلك اللزوم او المعاندة فذلك يدل على اجتماع مقدمتين دفعة في الذهن فان قيل
تعقل طرفي الشرطية ليس تعقلا للقضيتين لان حرف الشرط اخرجهما عن ذلك فالجواب
ان هذا كلام على المستند ومع هذا فان اقتران حرف الشرط بهما يكون حال الحكم باللزوم
المتأخر ذلك الحكم عن تعقل المقدمتين وبه يحصل المطلوب قال واحتج المهندسون
الى اخره اقول تمسك المهندسون بوجهين الاول ان الفكر لو كان مفيدا للعلم
في الالهيات لافاد نسبة امر الى ذات الله تعالى والتالي باطل لان نسبة شيء الى اخر
تستلزم تصورهما والباري تعالى لما امتنع تصوره لما بين في كتاب الالهيات امتنع الحكم
عليه ونسبة شيء اليه الثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هويته التي
يشير اليها كل واحد بقوله انا ثم ان العقلاء اختلفوا في حقيقة تلك الهوية فقيل انه
البدن المحسوس وقيل اجسام سارية فيه وقيل جوهر مجرد الى غير ذلك من الاقوال و
اذا كان علم الانسان باظهر الاشياء له كذلك فكيف يكون باخفى الامور وابعدها مناسبة
منه والجواب عن الوجه الاول ان ذات الله تعالى وان كانت غير متصورة بحسب الحقيقة
لكنها متصورة بحسب العوارض وذلك كاف في امكان التصديق والحكم على ذاته والجواب
عن الثاني انه انما يدل على صعوبة العلم بالالهيات وعسر ادراكها ولا نزاع وانما الكلام
في الامتناع وما ذكرتم لا يدل عليه والسبب في عسر هوان الوهم قد يلابس العقل و
يعارضه في ماخذ العلم الالهي وهي المقدمات التي بني عليها مسائله والباطل يشتبه
بالحق في مباحثه فيعرض للعقل الغلط بسبب معارضة الوهم اياه ولذلك حصلت فيه
اختلافات كثيرة بين العقلاء والسلف منعوا اكثر الناس عن تعلمه والاشتغال به قال

فروع الاول يفيد الذهن الى آخره اقول هذه فروع ثلثة على كون النظر الصحيح
يفيد العلم الاول منها هو انهم اختلفوا في ان حصول العلم عقيب النظر هل على سبيل
الاعداد او على سبيل التوليد والى الاول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكماء
على معنى ان النظر يجعل الذهن مستعدا لفيضان النتيجة عليه من واجب الوجود تعالى
بلا واسطة او بواسطة لكن الاشعري قال انها تفيض على الذهن لاطراد العادة
بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب فلا يمتنع التخلف عنه وقالت
الحكماء انها تفيض عليه وجوبا ويمتنع التخلف وذهب المعتزلة الى ان النظر يولد
النتيجة ويوجدها في الذهن على معنى ان النظر هو العلة القريبة لوجودها ثم
فسر التوليد بانه ايجاب الشيء شيئا آخر كما ان حركة اليد توجب حركة المفتاح ووجود
الميل في الجسم حركته الا كايجاب الجسم الميل اولا فانه يسمى المباشرة لا التوليد قوله
ويتبين فساده اي فساد مذهب المعتزلة باقامة الدليل على ان جميع الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء من غير واسطة وان لا مؤثر الا الله تعالى واذا كان كذلك
فلا يكون النظر مولدا للنتيجة ومؤثرا فيها قال الثاني الاشبه انه لا بد
من استحضار المقدمتين الى آخره اقول اختلفوا في ان مجرد استحضار المقدمتين
هل يكفي في حصول النتيجة ام لا فقال المصنف انه لا يكفي ذلك بل لا بد معه من ملاحظة
الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين واستدل عليه بانه لو كفى مجرد حضور المقدمتين
لزم تساوي جميع الاشكال الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه والتساوي ظاهر البطلان
ضرورة ان انتاج الشكل الاول اظهر من انتاج بقية الاشكال وفي ذكر الترتيب
مع الهيئة تنبيه على تغايرهما فان الهيئة انما تعرض بعد الترتيب ولقائل ان يقول لا يلزم

باندراج الاصغر تحت كل ما يصدق عليه الاكبر

من هذا الدليل كون ملاحظة الترتيب والهيئة شرطا في حصول الانتاج بل غاية ما في
الباب كونه شرطا لجلاء الانتاج او لخفائه ولا نزاع فيه بل في الاول واعلم ان الشيخ ابا
علي استدل على ان مجرد المقدمتين لا يكفي بان الانسان قد يعلم ان هذا الحيوان
بغلة وكل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما راى بغلة منتفخة البطن فيظن انها غير
عاقر فلا بد مع العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى واجاب عنه الامام بان
ذلك انما يمكن عند حصول احدهما اما عند اجتماعهما فلا قال الثالث المشهور
ان النظر الفاسد الى آخره اقول القائلون بكون النظر الصحيح يفيد العلم و
يستلزمه اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل او لا يستلزم شيئا فاكثر
الاشاعرة على انه لا يستلزمه في شيء من الصور وقال الامام قد يستلزمه والمصنف اختار
تفصيلا وهو ان فساده ان كان لفساد مادته فقط دون صورته فقد يستلزم
الجهل وان كان لفساد صورته دون مادته او لفسادهما لم يستلزم اما الاول
فلان فاسد المادة اذا كان صحيح الصورة كان مستلزما للنتيجة بالضرورة
فاذا كانت النتيجة غير مطابقة للواقع فقد استلزم جهلا كما لو اعتقد ان العالم
قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم مستغن عن المؤثر
وهو جهل واما الثاني فلانه اذا كان فاسد الصورة سواء كان صحيح المادة او لا
لم يكن منتجة فلا يستلزم جهلا ولا علما ومن هذا تبين فساد ما توهم بعض من ان
فاسد المادة والصورة يستلزمه ايضا قال الثاني في انه كاف في معرفة الله تعالى
الى آخره اقول هذا هو البحث الثاني من هذا الفصل وهو في ان معرفة الله تعالى
هل يمكن حصولها بمجرد النظر ام يحتاج فيها الى معلم فذهب اهل الحق الى ان النظر

اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الى انها تتلقى من الكتاب والسنة الا ان معرفة الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا الطريق الى معرفة الله انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب الطريقة وفرقة قالوا الطريق الى معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة على ان وجوب

كافٍ واستدلوا بما ذكرنا من الدليل على افادة النظر العلم وهو ان من علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم ان للعالم مؤثرا ثم اذا ضم اليه ان المؤثر في الممكن يجب ان يكون واجبا علم بالضرورة وجود الواجب سواء وجد معلم او لا وللقائل ان يقول لا شك انه متى حصل العلم بتلك الامور حصل العلم بالنتيجة وانما الكلام في امكان العلم بهذه الامور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه وذهبت الملاحدة لعنهم الله الى ان مجرد النظر لا يكفي بل يحتاج الى امام معصوم يهدي الخلق الى معرفته تعالى ويعلمهم طريق النجاة واحتجوا بوجهين الاول ان العقل لو استقل بالعلم بحقايق الاشياء وادراكها لما اختلفت الآراء في العلوم النظرية كما لم يختلفوا في القضايا الاولية والتالي ظاهر البطلان الثاني ان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم واخس الصنايع كالحياكة والخياطة بل يحتاج الى استاذ يهديه الى ذلك فكيف يستقل باصعب العلوم وهو العلم بذات الله تعالى وصفاته ونعوت جلاله واجيب عن الوجه الاول بمنع الشرطية لانها انما تصدق لو اتى كل واحد بالنظر على الوجه الصحيح وهو ممنوع وعن الثاني انه لا شك ولا نزاع في عسر حصول معرفة الله تعالى من غير استاذ وانما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل عليه قال الثالث في وجوبه الى آخر اقول اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان النظر في معرفة الله تعالى واجب لكن الاشاعرة قالوا ان وجوبه سمعي لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض فان الآية دلت على وجوب التفكر في مخلوقات الله تعالى ليستدل بها على وجود الصانع ووحدانيته واما المعتزلة فقالوا ان وجوبه عقلي وذلك لان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع ومعرفته

موقوفة

تتوقف على العقل اذ لو توقف على السمع لزم الدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق اي الذي يجب على كل حال وكان مقدورا فهو واجب والا لجاز تركه مع وجوب الاتيان بالواجب المتوقف عليه وح يلزم التكليف بالشيء حال عدمه وهو تكليف بالمحال وقوله الواجب المطلق احتراز عن المقيد فان مقدمته غير واجبة كايجاب الزكوة المتوقف على حصول النصاب واعترض على هذا الدليل بانه مبني على امور ثلثة فاسدة فيكون هو ايضا فاسدا الاول ان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا الشرع وسنبين في الالهيات بعد تحرير محل النزاع بطلان ذلك والثاني امتناع حصول معرفة الله تعالى بغير النظر وهو ممنوع لجواز حصولها بالالهام او بتصفية الباطن او بقول الامام المعصوم والثالث امتناع التكليف بالمحال وهو ايضا ممنوع لجواز ذلك عندنا وانما قال وكلاهما ممنوع ولم يقل والكل ممنوع لان حكم العقل ليس ممنوعا على الاطلاق كما سيجيء قوله وبان قوله تعالى عطف على قوله بان مبناه اي واعترض عليه بوجه آخر وتقريره لو وجب النظر قبل الشرع لكان تاركه معاقبا والتالي باطل اما الملازمة فلان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب واما نفي التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دل على ان العبد لا يعذب قبل فلو ترك النظر قبل الشرع لا يعذب فلا يكون واجبا وفي هذا الاعتراض نظر لانا لا نسلم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب بل استحقاق التعذيب من لوازمه والآية لا تدل على نفيه اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الالزام فح يستقيم قال قيل لو وجب م الشرع الى آخر اقول المعتزلة احتجوا على ان وجوب النظر عقلي بان قالوا لو لم يجب الا بالسمع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات النبوة والتالي باطل

بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النبي عليه السلام اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فللمكلف ان يقول النظر في معجزتك يتوقف على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه ايضا يتوقف على النظر في المعجزة لانه على تقدير وجوبه بالشرع يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزة فيلزم الدور المفحم او نقول هكذا لا يجب علي النظر في المعجزة الا بالشرع ولا يثبت الشرع ولا يستقر الا عند النظر في المعجزة فلا انظر فيها حتى لا يثبت الشرع ولا يجب علي شيء من الواجبات وفي ذلك افحام الانبياء واعلم ان ظاهر لفظ المصنف انما يوافق التعريف الاول لا الثاني كما توهم بعض ثم اجاب المصنف بان ما ذكرتم مشترك الالزام لان وجوب النظر وان كان عقليا عندكم لكنه ليس ضروريا لتوقفه على مقدمات نظرية وهي العلم بوجوب معرفة الله تعالى وبان النظر طريق اليها وبان لا طريق سواه وبان مقدمة الواجب واجبة وكل واحد منها من الامور النظرية المفتقرة الى انظار دقيقة لاختلاف العقلاء فيها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر والعلم بوجوب النظر لما كان نظريا يتوقف على نظري وفكري فلا انظر كيلا اعلم وجوبه ولا اثبت الشرع فيلزم الافحام واعلم ان هذا الجواب الذي جدلي واما الجواب الحقيقي فقد ذكرناه في شرح اصول ابن الحاجب والله اعلم بالصواب قال الكتاب الاول في الممكنات الى قوله المعلوم اما ان يكون اقول المراد بالامور الكلية هي الامور العامة وقد فسروها بما يكون مشتركا بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية او اكثرها كالوجوب بالغير والامكان والحدوث قالوا ان القدم لما كان مقابلا للحدوث

عد ايضا من الامور العامة وان لم يكن في الحقيقة منها وكذلك عد بعض الامتناع ايضا منها لمقابلته الوجوب والامكان او لانه لما كان مشتركا بين المعدومات الممتنعة جرى مجرى الامور العامة وكذلك الكلام في العدم باعتبار مقابلته الوجود او اشتراكه بين المعدومات وقد سنح لي تفسيرها بوجه آخر جامع لجميع الاقسام المذكورة من غير تكلف وهو ان يقال الامور العامة هي كل معنى لا يختص بالجواهر والاعراض ولا يرد عليه صفات الله تعالى على القول بعدم جوهريته تعالى لان ذلك من مصطلحات الحكماء ومباحثهم وهم لا يثبتون لله تعالى صفات قائمة قال المعلوم اما ان يكون متحققا الى قوله وقال المعتزلة اقول بين في هذا الفصل تقسيم المعلومات بناء على راي الحكماء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة اما الاشاعرة فالذين لا يثبتون الحال منهم قسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم لان المعلوم اما ان يكون له ثبوت في الخارج بوجه ما فهو الموجود والا فهو المعدوم واما مثبتو الحال منهم كالقاضي وامام الحرمين فانهم قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام لانه ان لم يتحقق في الخارج فهو المعدوم وان تحقق فيه فان كان تحققه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو الموجود وان كان باعتبار الغير وتبعيته فهو الحال كالاجناس والفصول فالاجناس كلونية السواد والعرضية والوجود والفصول كقابضية البصر وغيرها وليس المراد من الاجناس والفصول في هذا الموضع ما هو مصطلح المنطقيين بل ما هو اعم منهما وهي الامور المشتركة والمميزة وقسموا الحال الى معللة وهي ما ثبتت للذات لمعنى قائم بها كالعالمية والقادرية والكاينية المعللة بالعلم والقدرة والكون والى غير معللة كالوجود والتحيز وعرفوها بانها صفة الى آخره فقوله صفة احتراز عما ليس بصفة كالذوات وقوله غير موجودة في

نفسها احتراز عن الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والسواد والبياض ونحوها وقوله
قايمة بموجود احتراز عن الصفات السلبية فانها ليس من شانها القيام بالموجود وهذا الحد
لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة للمعدوم لانها عندهم
حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم اذا تقرر ذلك فاعلم ان في التعريف نظر او ذلك لان
تعريفها بالصفة يخرج غير الصفة والمنقول عن اصحاب الحال ان جميع الامور المشتركة و
المميزة عندهم احوال وتلك قد تكون صفات قايمة بغيرها وقد لا تكون فلا يكون التعريف
جامعا قال اكثر المعتزلة قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام لان المعلوم ان كان
متحققا في نفسه اي متقررا في الخارج سواء كان عاريا عن صفة الوجود او لا فهو الشيء والثابت
وان لم يكن متحققا فهو المنفي كاجتماع النقيضين وشريك الباري وغيرهما من الممتنعات و
الاول ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعدوم قد يطلق على
المنفي ايضا فيكون المعدوم اعم من المنفي والثابت اعم من الموجود لكن بين العمومين فرق
فان اطلاق المعدوم على الممتنع ليس بمعنى اطلاقه على الممكن بخلاف اطلاق الثابت على
الموجود والمعدوم والقائل بالحال من المعتزلة قسم الكاين في الاعيان الى قسمين لان
الكائن ان استقل بالكاينية فهو الذات الموجودة وان لم يستقل بالكاينية بل انما يتكون
تبعا للغير فهو الحال وفي هذا التقسيم نظر لاستلزامه كون جميع الاعراض الكاينة في الاعيان
احوالا عند هولاء وليس كذلك اللهم الا اذا فسر الاستقلال بالكائنية على وجه يشمل الجواهر
والاعراض الموجودة قال وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم الى آخره اقول وقال الحكماء كل ما يصح
ان يعلم سواء كان معلوما او لا اما ان له تحقق في الذهن او الخارج واما ان لا تحقق له بوجه فالاول
الموجود والثاني المعدوم والموجود ان كان متحققا في الذهن فهو الموجود الذهني وان

كان

كان في الخارج فهو الموجود الخارجي والموجود الخارجي ان لم يقبل العدم نظرا الى ذاته
فهو واجب الوجود وان قبله نظرا الى ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو ممكن الوجود والممكن ان
كان في موضوع فهو العرض والا فهو الجوهر والموضوع هو المحل الذي يكون مقوما للحال اي
يتوقف عليه وجود الحال وفي هذا التعريف نظر لصدقه على الهيولى ايضا فالاولى ان يقال هو المحل
المتقوم في نفسه المقوم للحال فيخرج عنه الهيولى واما المتكلمون فقد قسموا الموجود الى ما
لا اول لوجوده وهو القديم والى ما لوجوده اول وهو الحادث ثم الحادث اما متحيز والحيز
هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء او حال في المتحيز او لا هذا ولا ذاك فالمتحيز هو الجوهر والحال
في المتحيز هو العرض واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون واثبته
الفلاسفة كما سيجيء واقوى دلائل المنكرين هو انه لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة لكان
الباري تعالى مشاركا له في انه ليس بمتحيز ولا حال فيه ومتميزا عنه بشيء آخر لان كل امرين اشتركا في
صفة لا بد لهما من مميز فيلزم تركب الواجب من المشترك والمميز وهو محال وهذه الحجة ضعيفة
لان عدم التحيز وعدم الحلول في المتحيز ليس ذاتيا للواجب ولا لما شاركه الواجب فيه بل عارضا
لهما والاشتراك في العوارض خصوصا في العوارض السلبية كما نحن فيه لا يوجب التركيب والا لزم نفي
البسيط لان كل ماهيتين بسيطتين اشتركتا في سلب ما عداهما عنهما قال الفصل الثاني
في الوجود والعدم الى اخره اقول انما قدم بحث الوجود على ساير الامور العامة لكونه
اعرف منها واختلف الناس في ان تصور الوجود بديهي او لا وذهب اكثر المحققين الى الاول
واستدلوا بوجوه احدها ان كل احد يتصور وجوده الخاص بديهة والوجود المطلق جزء
منه واذا كان المركب بديهيا فكذلك اجزاؤه لان ما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا
واعلم ان صحة هذا الدليل تبتني على كون الوجود مشتركا والا فلانا ان نمنع كون الوجود المطلق

جزء او كل وجود خاص فان قلت لا نسلم ان تصور وجودي بديهي بل البديهي هو العلم بثبوت
وجودي وثبوت الشيء وحصوله لا يستلزم تصوره قلت هذا المنع لا يضرنا لان البداهة
اما تصور الوجود الخاص او ثبوته وايا ما كان يحصل المطلوب اما على التقدير الاول فظاهر
واما على التقدير الثاني فلان الثبوت هو الوجود واذا كان تصور ثبوت الوجود الخاص
بديهيا كان تصور وجود الوجود بديهيا ويحصل المطلوب قال الثاني التصديق البديهي
اقول هذا هو الدليل الثاني على كون الوجود بديهي التصور وتقريره ان قولنا النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة
توقف التصديق على تصور المحكوم عليه ويتوقف ايضا على تصور الاثنينية المتوقف تصورها
على تصور الوحدة لتقومها بالوحدة فيلزم ان يكون تصور هذه الامور الاربعة ايضا
بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا ولمانع ان يمنع كون المغايرة
نفس الاثنينية بل من لوازمها واعترض على هذا الدليل بانه لا يفيد المطلوب وذلك لان التصديق
المذكور اما ان يكون بديهيا بجميع اجزائه او ببعضها فان كان الاول لم يحتج الى دليل اذ
البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر ودليل فلا فائدة فيه وان كان الثاني لم يلزم منه كون
الوجود بديهيا لجواز ان يكون البديهي جزءا آخر غيره فلا يفيد المطلوب اجاب المصنف
باختيار القسم الاول وهو ان التصديق بديهي مطلقا ولا يلزم منه عدم الاحتياج في اثبات
بداهة جزئه الى دليل وذلك لان العلم بالشيء يغاير العلم ببداهته فجاز ان يكون العلم
بالشيء بديهيا مع ان العلم ببداهته لا يكون كذلك والتصديق البديهي انما يتوقف على الاول
دون الثاني واذا كان كذلك فنقول الاستدلال على كون جزء هذا التصديق بديهيا ليس
بالاعتبار الذي يتوقف عليه التصديق حتى يستغني عن الدليل بل بالاعتبار الذي هو

كسبي وح يكون الاستدلال على امر كسبي لا بديهي قوله ولقائل ان يقول التصديق
يتوقف على تصوره باعتبار ما لا على تصور حقيقته اشارة الى الاعتراض على الدليل المذكور
وتوجيهه انا لا نسلم انه ان اردتم بتصور الجزء الذي يتوقف عليه التصديق تصوره بالحقيقة
فلا نسلم توقف التصديق عليه وسنده ظاهر وان اردتم تصوره باعتبار ما فهو مسلم ولكن
انما يلزم من ذلك بداهة الوجود باعتبار ما ولا يلزم بداهته بحقيقته وكنهه والكلام
فيه وايضا لقائل ان يقول ان التصديق انما يتوقف على تصور الجزء ولا يلزم من
تصوره بداهته لما تقرر في المنطق ان التصديق البديهي ما يكون تصور طرفيه وان كان
بالكسب كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما فجاز ان يكون تصور الوجود كسبيا وان توقف
عليه التصديق البديهي ويحتمل ان يكون قوله فلا يلزم من تصوره بداهته اشارة الى هذا
الاعتراض فيكون اعتراضا آخر مستقلا قال الثالث الوجود بسيط الى آخره اقول
هذا هو الدليل الثالث على بداهة الوجود وتقريره لو كان كسبيا لكان تعريفه اما بالحد
او بالرسم وكلاهما باطلان اما الاول فلانه بسيط اذ لو كان مركبا لكانت اجزاؤه اما موجودة
وهو محال لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او معدومة وهو ايضا محال لاستحالة تقوم
الوجودي بالمعدومات لاستحالة تقوم الشيء بما يتصف بنقيضه واما الثاني فلان التعريف
الرسمي يجب ان يكون بما هو اجلى واعرف من المرسوم والاستقراء دل على انه لا شيء اعرف
من الوجود وعلى تقدير ثبوت ما هو اعرف منه فالرسم لا يفيد كنه الماهية المرسومة وفيه
نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الرسم لا يعرف الحقيقة لجواز انتقال الذهن من تصور الرسم
الى حقيقة المرسوم نعم لا يلزم ذلك واما ثانيا فلان امتناع التعريف لا يوجب كونه بديهيا
قال الثاني في كونه مشتركا الى آخره اقول ذهب الاكثرون الى ان الوجود
معنى مشترك بين جميع الموجودات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله الى انه مشترك
بالاشتراك اللفظي وعلى هذا يحتمل ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته ويحتمل ان يكون

لان الماهية لازمة للوجود وهو العارض لان العارض يستلزم الماهية والماهية لا تستلزم الوجود لانها جاز ان تكون معدومة

زائدا عليها مخالفا للمفهوم وجود ماهية اخرى وقد استدل الاولون بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة تقرير الاول ان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع حصول الجزم بوجود الشئ مع التردد في حقيقته بمعنى الشك فيها او بمعنى تعاقب اعتقاد الماهيات المتخالفة كاعتقاد الجوهرية بعد العرضية مثلا والتالي باطل اما الشرطية فلانه اذا لم يكن مشتركا كان اما نفس حقيقة ذلك الشئ او زائدا عليها مغايرا لوجود الاخرى واياما كان يلزم ما ذكرنا اما اذا كان عين الماهية فظاهر واما اذا كان زائدا مخالفا فلاستحالة الجزم بوجود العارض المختص بماهية مع الشك في تلك الماهية لاستلزامه الجزم بالملزوم مع الشك في اللازم على تقدير كون التردد بمعنى الشك ولوجوب زوال الاعتقاد احد المتخالفين في الماهية باعتقاد الآخر على تقدير كون التردد بمعنى التعاقب واما بطلان التالي فلانه اذا اعتقد احد وجود ممكن جزم بوجود سببه ثم انه ربما يتردد بعد ذلك في كون السبب واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا مع ان الجزم بوجود السبب باق في جميع الاحوال ولمانع ان يمنع بطلان التالي وقولهم قد يتردد في كون السبب واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في الاحوال ممنوع فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع الوجه الثاني هو انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والجوهر والعرض ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا ولهذا استحال انقسام الانسان الى الرومي والحجر ولقائل ان يقول ان مورد التقسيم قد يكون مشتركا لفظيا كالعين المنقسم الى الباصرة وغيرها فجاز ان يكون الموجود ايضا كذلك وقد اجاب عنه بعض المتاخرين بان القسمة ههنا واردة على المعنى اذ المراد بقولنا الوجود اما واجب او ممكن ان نسبة الوجود الى الماهية

اما على سبيل الوجوب وعلى سبيل الامكان لا ان اطلاق لفظ الوجود على الماهية اما ان يكون واجبا او ممكنا فاعلم ان هذا الجواب يقتضي ان الوجود لو كان مشتركا لفظا لكان معنى التقسيم ان لفظ الوجود اما واجب او ممكن وهو ممنوع الوجه الثالث لو كان الوجود امرا واحدا لكان مشتركا لكن المقدم حق واما الشرطية فظاهرة واما حقية المقدم فلان الوجود يقابل السلب الذي هو واحد من حيث هو سلب فكما ان ما يقابل السلب فهو مفهوم واحد لان العقل يحكم بانحصار الشئ في الموجود والمعدوم ولولا ذلك لبطل حصر فيهما اذ على هذا التقدير كان قولنا الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما جاريا مجرى قولنا الشئ اما ان يكون موجودا بوجود خاص او معدوما وهذا لا يلزم منه الحصر لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بوجود خاص بل يكون موجودا بوجود آخر اجاب المصنف عن هذا الوجه بالمنع وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن الوجود امرا واحدا لبطل الحصر لان المقابل بوجود كل ماهية انما هو سلب تلك الماهية لا مطلق السلب فلا يلزم من تحقق وجود واحد تحقق جميع الموجودات واذا كان كذلك لم يبطل الحصر العقلي اذ لا واسطة بين تحقق الشئ ولا تحققه مع انا نقول لا تقابل بين مطلق الايجاب والسلب فلا يلزم من تحقق موجود واحد تحقق جميع الموجودات ومن سلب موجود واحد سلب جميع الموجودات والموجود بخلافه ويمكن تقرير هذا الجواب بوجه آخر وهو ان يقال لا نسلم ان السلب مفهوم واحد بل السلب عندنا لفظ مشترك يقال على مفهومات مختلفة كما في الوجود والتقابل انما هو بين وجود كل ماهية وسلبها وح لا يبطل الحصر العقلي كما تقدم قال الثالث في كونه زائدا الى آخره اقول لما فرغ من

وفيه نظر لانه ان اردتم بالشك في وجوده انا نتصور وجوده الذهني والخارجي فممنوع وان اردتم انه انا لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم ولكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ماهية ممكنة بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية

اثبات ان الوجود مشترك شرع في اثبات كونه زائدا على الماهية اعلم ان اكثر المحققين ذهبوا الى ان الوجود زائد على الماهية مطلقا اي في الواجب والممكن لا بمعنى ان الماهية في الخارج تنفك عن الوجود والوجود في الخارج ينفك عن الماهية بل بمعنى ان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وذهب الاشعري الى انه نفس الماهية مطلقا والفلاسفة الى انه زائد في الممكنات دون الواجب استدل المصنف على كونه زائدا في الممكنات بابطال نقيضه ولما كان نقيضه محتملا لامرين احدهما كونه نفس الماهية والثاني كونه جزءا منها ذكر وجوها بعضها يدل على ابطال القسمين جميعا وبعضها يختص بابطال الاول وبعضها بابطال الثاني والذي يعمهما وجهان الاول هو انه لو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لامتنع تعقل الماهية من غير تعقل الوجود و التالي باطل اما بيان الملازمة على تقدير كونه نفس الماهية فظاهر و على تقدير كونه جزءا منها فلامتناع تعقل المجموع من غير تعقل اجزائه واما بطلان التالي فلانه يمكننا ان نتصور المثلث و نشك في وجوده الخارجي الى ان يقوم البرهان عليه او نشك في وجوده الذهني الى ان يقوم البرهان عليه لان الوجود الذهني وان كان لازما لتصور المثلث اذ تصوره حصول صورته في الذهن لكن العلم بالوجود الذهني ليس لازما له والا لما امكن لمن تصور شيئا انكار وجوده في الذهن والتالي باطل فان كثيرا من العقلاء ينكرون ذلك الوجه الثاني ان الماهيات الممكنة قابلة للوجود والعدم و وجودها ليست قابلة للوجود والا لزم تحصيل الحاصل ولا للعدم والا لزم كون الشيء قابلا لنقيضه و يلزم من ذلك ان الوجود ليس نفس الماهية وهو ظاهر ولا جزءها اذ الجزء لا يغاير

الكل وتبين من هذا التقرير بطلان ما توهم من اختصاص هذا الوجه بابطال كونه نفس الماهية قوله وايضا الماهية متخالفة اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال كونه نفس الماهية وتقريره ان ماهيات الممكنات متخالفة والوجود مشترك لما تقدم وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فلا يكون الوجود نفس الماهية قوله ولا جزءا منها والا لكانت بالي آخره اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال كونه جزءا وتقريره لو كان الوجود جزءا من الماهية لكان جنسا لكونه اعم الذاتيات والتالي باطل والا لكانت الانواع المندرجة تحته متمايزة بفصول وهي ان كانت موجودة كان الجنس داخلا في طبيعتها فيحتاج الى فصول اخرى تميزها عن الانواع المشاركة لها في الجنس وتلك الفصول تحتاج الى فصول اخرى الى غير النهاية ويلزم التسلسل وان كانت معدومة لزم تقوم النوع الموجود بالمعدوم وكون المعدوم علة للموجود لان الفصل علة للجنس وكلاهما محال وفيه نظر لجواز ان يكون الوجود عارضا للفصل غير مقوم له وح لا احتياج الى فصل آخر قال واحتج الشيخ الى آخره اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان وجود الماهيات زائدا عليها لزم قيام الموجود بالمعدوم والتالي باطل ضرورة بيان الشرطية ان الوجود لو زاد لكان قائما بالماهية فقيامه بها لا يخلو اما ان يتوقف على كونها موجودة او لا والاول باطل لان الماهية ان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او بوجود آخر لزم التسلسل وكون الشيء موجودا مرتين فتعين الثاني وح يلزم كون الوجود قائما بالمعدوم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان قيام الوجود بالماهية لو لم يتوقف على كونها موجودة لزم قيام الوجود بالمعدوم اذ لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار اعتبار العدم فجاز ان يقوم بالماهية من حيث هي هي وهي مغايرة للوجود والعدم قال واما في الواجب فلوجوه

الى اخره اقول لما فرغ من اثبات كون الوجود زائدا على ماهية الممكن شرع في اثبات
كونه زائدا على ماهية الواجب واستدل عليه بوجوه الاول هو ان وجود الواجب لو تجرد
عن الماهية اي كان غير عارض لها لزم افتقار الواجب في التجرد الى غيره والتالي باطل
اما الشرطية فلان تجرد وجوده اما ان يكون لذات الوجود او لغيره والاول باطل والا
لزم تنافي لوازم الوجود مع اتحاد الملزوم لانه يكون مقتضيا للتجرد في الواجب وغير
مقتض له في غيره او نقول يلزم التجرد في الواجب وعدم التجرد في غيره فتعين الثاني
واما بطلان التالي فلاستلزامه كون الواجب ممكنا وهو محال ثم ذكر المصنف على هذا
الدليل اعتراضين الاول هو ان ما ذكرتم انما يلزم ان لو كان التجرد محتاجا الى وجود
السبب وهو ممنوع لانه عبارة عن عدم العروض وذلك لا يحتاج الى وجود السبب بل يكفي فيه
عدم سبب العروض واجاب بان هذا المنع لا يضرنا لان التجرد وان كان عدميا
يحتاج الى عدم السبب ويلزم منه ايضا كونه ممكنا لان الواجب لا يفتقر الى ما سواه من
وجودي او عدمي والاعتراض الثاني هو ان يقال لا نسلم انه لو تجرد لنفسه لزم تنافي
اللوازم مع اتحاد الملزوم والذي يدل على خلافه هو ان اطلاق الوجود على الواجب و
الممكن على سبيل التشكيك لكونه في الواجب اقدم واولى وح لا يلزم تساوي ملزوماته
التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد
فجاز ان يقتضي وجود الواجب خلاف ما يقتضيه وجود الممكن واجاب عنه بجوابين
تقرير الاول هو ان يقال اتينا الدليل على لزوم تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم فقد
تقدم واما كون الوجود مشككا فممنوع لجواز ان يكون متواطيا او مقولا بالتشابه كما
قيل به وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الوجودات في تمام الحقيقة وذلك لانا لو لم يكن لجواز ان يكون

لان التماثل عبارة عن الاتحاد في النوع
لان التجانس عبارة عن الاتحاد في الجنس

متساوية الحقيقة فاما ان يكون مشتركة في بعض الذاتيات او متباينة بالكل وكلاهما
باطل اما الاول فلاستلزامه تركب الواجب وهو باطل لما تقدم من بساطته واما الثاني
فلاستلزامه المباينة الكلية بين الوجودات وهو باطل ايضا لما بينا كونه مشتركا و
تقرير الجواب الثاني هو ان كون الوجود مشككا لا يضرنا في حصول المقصود وذلك
لان الوجود اذا كان واقعا على اشياء بالتشكيك لا يجوز ان يكون نفس ماهياتها ولا
جزءا منها لامتناع التفاوت في الماهية واجزائها فهو امر عارض لها فالمعروضات
اعني الوجودات الخاصة لا تخلو من ان تكون متماثلة او لا والثاني اما ان يكون متجانسة
او متباينة بالذات والاول والثاني محالان والثالث يستلزم المطلوب اما بطلان الاول
فلاستلزامه تنافي اللوازم وهو اقتضاء التجرد في الواجب وعدمه في الممكن مع
اتحاد الملزوم وهو الوجودات الخاصة لانه الفرض واما بطلان الثاني فلاستلزامه
تركب الوجود ضرورة انه من لوازم التجانس فتعين الثالث ويلزم منه المطلوب لان
كل واحد من المعروضات يكون ح مباينا للآخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا
العارض الذي هو الوجود ولا نعني بكون الوجود زائدا على الماهية الا هذا فعلم من
هذا التقرير ان المراد بالمحالين المذكورين تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم و
تركب الوجود وبعض الشارحين فسر المحالين بالتنافي وبامكان الواجب وقال لان التجرد
ان كان لذات المعروض المتماثل او المتجانس لزم الاول وان كان لغيره لزم الثاني
وهذا خطأ لان المعروضات اذا كانت متجانسة لا يلزم منه تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم
وهذا ظاهر واعلم ان هذا الجواب بالحقيقة يناقض الجواب الاول لانه يقتضي جواز

المعلوم غيرًا غير المعلوم او نقول غيرًا المعلوم غيرًا المعلوم

كون الوجودات الخاصة متباينة مع اشتراكها في مطلق الوجود وقد ذكرنا في الجواب الاول
امتناع ذلك وبينهما تنافٍ وتناقض قال الثاني مبداء الممكنات الى آخر اقول
هذا دليل ثانٍ على كون وجود الواجب زائدا على ماهيته وتقريره ان يقال لو كان حقيقة
الواجب لذاته هي الوجود لزم ان يكون كل واحد من الوجودات مشاركا للواجب اي مبداء
لما هو مبداء له والتالي باطل اما الشرطية فلان موثرية الواجب في الممكنات اما
ان تكون لمجرد كونه وجودا او يكون لمشاركة من القيد السلبي وهو كونه غير عارض
لماهيته والثاني باطل لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها فتعين
الاول فيلزم ان يكون كل وجود مبداء للممكنات لما تقدم من تساوي ساير الوجودات
لوجود الواجب واما بطلان التالي فلاستلزامه انسداد باب الصانع لجواز ان يكون
الموثر في العالم وجود شيء من الممكنات فان قيل لم لا يجوز ان يكون مبداء الممكنات
هو الوجود بشرط التجرد والشرط جاز ان يكون عدميا قلنا لانه يلزم ان
يكون وجود من الوجودات الممكنة سببا لكن الاثر يكون متخلفا عنه لفقدان
شرط التاثير وهو التجرد الممكن حصوله لكل وجود نظرا الى ذات الوجود و
استحالته ظاهرة لانه يودي الى انسداد باب الصانع قال الثالث ان وجوده
معلوم الى اخر اقول توجيهه ان يقال وجوده تع معلوم لان الوجود
شيء واحد معقول وماهيته غير معقولة لاحد من البشر فان المعلوم منه
صفاته الاضافية او غيرها والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيكون وجوده تع
مغايرا لحقيقته قال احتج الحكماء الى آخر اقول هذا هو الدليل

الذى

الذى ذكره الحكماء على ان وجود الواجب نفس ماهيته وتقريره ان يقال لو لم
يكن وجوده نفس ماهيته لكان داخلا فيها او زائدا عليها والتالي بقسميه
باطل اما الاول فلاستلزامه تركب الواجب واما الثاني فلاستلزامه احد
الامرين المحذورين وهو اما التسلسل او امكان الواجب وذلك لانه لو زاد
لكان صفة للماهية فكان محتاجا الى تلك الماهية وكل ما هو محتاج الى غيره فهو
ممكن وكل ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب الخ اما ان يكون مقارنا
لذلك الوجود وهو ذاته تعا ومباينا له وهو غير ذات الله تع وكلاهما باطل اما
الاول فلاستلزامه ان يكون تلك الذات متقدمة بوجودها على وجودها لوجوب
تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو محال اما لانه يلزم كون الماهية موجودة
مرتين واما لانه يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى الوجود المتقدم ونقول
بمثل ما قلنا في الوجود المتاخر وهكذا الى غير النهاية واما بطلان الثاني
فلاستلزامه كون واجب الوجود ممكنا لان كل ما يفتقر في وجوده الى غيره كان
ممكن الوجود ثم اشار المصنف الى الجواب وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون
علة ذلك الوجود ذات الله تع قوله يلزم تقدمها بالوجود قلنا لا نسلم ان العلة
تجب تقدمها على المعلول بالوجود وفي كرهذا المنع سند ان الاول ان جميع الماهيات
الممكنة علة قابلة لوجوداتها مع استحالة تقدمها على المقبول بالوجود والا لزم
تحصيل الحاصل فلم لا يجوز ان يكون ذات الله تع علة لوجودها مع عدم تقدمها بالوجود
والفرق بينهما بان الفاعل مفيد للوجود فتقدم وجوده ضروري بخلاف القابل
فانه مستفيد ضعيف لان الضرورة انما تحكم بتقدم وجود المفيد لوجود غيره لا

لوجود نفسه فانه هو المتنازع السند الثاني هو ان كل اجزاء الماهية علة
مقومة للماهية مع انها غير متقدمة على الماهية بالوجود بل انما مع الماهية موجودة
بوجود واحد ومجعولة بجعل واحد والتقدم انما هو بالطبع قال فرع
اتصاف الشيء بالوجود الى آخره اقول لما بين ان الوجود من عوارض الماهية
فرع عليه هذا البحث وهو ان اتصاف الشيء بالوجود لا يجوز ان يكون بصفة قائمة
بذلك الشيء والا لزم الدور لان قيام الصفة بذلك الشيء يتوقف على كونه موجودا
فلو كان كونه موجودا معللا بالصفة القائمة ومتوقفا عليه لزم الدور واما
غير الوجود من الصفات القائمة بالشيء فقد يكون معللا بصفات اخرى قائمة
به كالضحك المعلل بالتعجب وكون الجسم مرئيا حيث يعلل بكونه ملونا قال
الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الى آخره اقول ذهب كثير المعتزلة الى ان
المعدوم الممكن ثابت في الخارج ووافقوا اصحابنا في ان الممتنع ليس بثابت
ولا شيء وسموه منفيا واحتج الامام على ان المعدوم ليس بثابت بان
المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم منه والثالث محال
وكل واحد من القسمين الاولين مستلزم للمدعي اما الحصر فظاهر
ضرورة صدق المعدوم على المنفي فلا وجه للمباينة واما استحالة الثالث
فلانه لو كان اعم لم يكن نفيا محضا وعدما صرفا والا لكان الخاص عين
العام واذا لم يكن نفيا كان ثابتا لعدم خروج شيء ما من النقيضين
فيصدق كل معدوم ثابت فنجعله كبرى لقولنا كل منفي معدوم لينتج ان كل
منفي ثابت وهو محال واما استلزام كل واحد من الاولين للمدعي فلانه يصدق

على كل واحد من التقديرين قولنا كل معدوم منفي فنضمه الى قولنا كل منفي ليس بثابت
فينتج كل معدوم ليس بثابت وهو المطلوب وللقائل ان يقول المعدوم اذا كان اعم
يستلزم صدق قولنا بعض المعدوم ثابت والكبرى الجزئية لا تنتج في الشكل الاول
قال احتج المعتزلة الى آخره اقول احتجت المعتزلة على كون المعدوم ثابتا
بحجتين الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فلثلثة
اوجه احدها ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وكل معلوم متميز
عن غيره والا لم يتعلق العلم به دون غيره والثاني ان المعدوم بعضه مقدور لنا
كالحركة يمنة ويسرة دون بعضه كخلق السماء والارض وكل مقدور متميز عما ليس
بمقدور وفيها الثالث ان المعدوم بعضه مراد وبعضه مكروه وكل مراد متميز عن
المكروه واما الكبرى فلان كل ما كان متميزا عن غيره لا بد وان يكون لكل منهما
تحقق وتعين في نفسه والا لاستحال تميز احدهما عن الآخر ولا نعني بالتعين الا تحقق
الشيء في نفسه فثبت ان كل متميز ثابت الحجة الثانية لو كان الامتناع عدميا لكان
المعدوم الممكن ثابتا والمقدم حق اما حقية المقدم فلان الامتناع لو كان صفة ثبوتية
لزم ان يكون الموصوف به ثابتا والا لزم قيام الثبوتية بالممتنع وهو محال واما
الشرطية فلان الامتناع اذا كان عدميا كان الامكان ثبوتيا لكونه نقيضا للامتناع
ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان ثبوتيا كان الموصوف به
ايضا ثابتا فالمعدوم الممكن حال عدمه ثابت وهو المطلوب اجاب عن الوجه الاول
بالنقض وتوجيهه ان قولكم كل متميز ثابت منقوض بامور اربعة احدها الممتنعات كشريك

الباري

الكلاة واوسطهم مات كافرا واصغرهم مات
طفلا وقالة مناجاته مع الله لو كان في عمر مثل عمر اخي
الاكبر عبدت الله واكتسبت الكمالات مثل الاخ وقال
له هذا العمر اصلح لك ولو كبرت لكنت كافرا وصنعت

وغيره فانا نحكم على شريك الباري بالامتناع ونميزه عن غيره مع انه ليس ثابت اتفاقا
الثاني انه منقوض بالخيالات فانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت ونميزه
عن غيره مع انها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام قامت
به اعراض مخصوصة وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم
لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حال العدم فلا يكون ماهية الجبل من حيث هو
جبل ثابتة حال العدم الثالث انه منقوض بالمركبات فانا نعقل ماهية المركب قبل دخولها
في الوجود مع ان هذه الماهية ممتنع في العدم لان التاليف عبارة عن اجتماع الاجزاء
وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بالاتفاق وليس المراد بالمركبات
ههنا ما ركبه العقل والخيال كانسان ذي راسين وبحر من زيبق كما سبق الى بعض الاوهام
فانها مندرجة بهذا المعنى تحت الخيالات فلا حاجة الى ذكرها الرابع انه منقوض بنفس الوجود
فانا نتصور وجودات الماهيات قبل دخولها في الوجود ونميز بعضها عن البعض فلو كان
كل متميز ثابتا حال العدم لزم ثبوت الوجودات وتحققها في العدم وذلك باطل بالاتفاق
واجاب عن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان الامكان وصف ثبوتي قوله لان احد النقيضين
يجب كونه ثبوتيا قلنا لا نسلم فان النقيضين اذا كانا من الاعتبارات العقلية لا يجب كون
احدهما ثبوتيا كالامتناع واللاامتناع على ما سيجي قال الخامس في الحال اتفق الجمهور
على نفيه اقول لما فرغ عن بحث الوجود والعدم شرع في الحال وقد اتفق الحكماء
واكثر المتكلمين على نفي الحال فذهب القاضي ابو بكر وابو هاشم وامام الحرمين الى ثبوته
ونقل ان الامام رجع عنه آخرا احتج المثبتون بوجهين احدهما انا قد دللنا على ان

الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات فهو لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما
او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما فساد
الاول فلان الوجود لو كان موجودا لكان مساويا لسائر الماهيات الموجودات في الوجود
ومخالفا لها بالماهية وما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز فيكون للوجود وجود آخر
زايد عليه والكلام في الوجود الثاني كالكلام في الوجود الاول ويلزم التسلسل
وهو محال واما فساد القسم الثاني فلان الوجود يناقض العدم فلو كان الوجود معدوما
لزم اتصاف الشيء بما يناقضه وينافيه وهو ظاهر الاستحالة فتعين ان الوجود لا موجود
ولا معدوم وهو المطلوب الوجه الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية و
يخالفه في السوادية وهي ما تميز به السواد عن غيره كالقابضية للبصر وغيرها فما به
الاشتراك وما به الامتياز لا يخلو اما ان يكون كلاهما موجودين او معدومين او
احدهما موجودا والآخر معدوما او كلاهما لا موجودا ولا معدوما والاول باطل
لانه ان كان احدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل كما سيجي وان لم
يكن استغنى احدهما عن الآخر فلا يحصل منهما حقيقة نوعية والثاني والثالث
ايضا باطلان والا لزم تقوم الموجود بالمعدوم فتعين ان يكون كلاهما او
احدهما غير موجود ولا معدوم وهو المطلوب واحتجوا بمثل هذا على ان العرضية
المقولة على الاعراض وخصوصيات تلك الاعراض لا موجودة ولا معدومة فان قيل
لم لا يجوز ان يكون اشتراك السواد والبياض في اللونية اشتراكا في مجرد الاسم
قلنا لان بين السواد والبياض من المشاركة ما ليس بين السواد والحركة ولو كان
الاشتراك لفظيا لما كان كذلك قال والجواب عن الوجه الاول الى آخره

لان جميع الاشياء موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه فيكون وجود الوجود نفسه

اقول تقرير الجواب عن الوجه الاول ان يقال نختار ان الوجود موجود لكن وجوده نفس ماهيته اذ ليس له حقيقة سوى الكون في الاعيان بخلاف سائر الموجودات فلا يلزم التسلسل قوله الوجود اذا كان موجودا شارك سائر الموجودات في الوجود وخالفها بالماهية قلنا لا نسلم انه يخالفها بالماهية بل انما يخالفها بقيد سلبي وهو انه ليس له وجود زائد على ماهيته واذا كان كذلك اندفع التسلسل وتقرير الجواب عن الوجه الثاني هو ان نقال نختار ان الاشتراك وما به الامتياز موجودان ولا يقوم احدهما بالآخر بل كل واحد منهما قائما بالجسم قوله يلزم الاستغناء قلنا لا نسلم لجواز ان يكون قيام احدهما بالجسم مشروطا بقيام الآخر به او نقول جاز ان يكون احدهما كاللونية مثلا قائمة بالجسم والاخرى قائمة بها ولا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطوء كل واحد منهما قائمة بالحركة قوله او التركيب في العقل لا في الخارج اشارة الى جواب آخر على راي الحكماء وتقريره ان يقال لا نسلم انهما لو كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض او الاستغناء وانما يلزم ان لو كان كل منهما موجودا بوجود مستقل وهو ممنوع لجواز ان يكون وجود ما به الاشتراك في الخارج هو بعينه وجود ما به الامتياز والتركيب انما يكون في العقل لا في الخارج وكذا الكلام في جميع الاجناس مع فصولها والمراد بالتركيب ههنا الامتياز بين الموجودين وفيه نظر لانه لو جاز ان يكون الشيء مركبا في العقل وبسيطا في الخارج يلزم ان يكون في العقل صورتان متغايرتان متطابقتان لشيء واحد وذلك ظاهر الاستحالة ويمكن ان يجاب عن هذا النظر بالمنع من استحالة ذلك فان الامتداد المعين الذي هو ثلثة اذرع مثلا في الذهن اعتبارات

ثلثة كونه امتدادا او كونه ثلثة اذرع وكونه هذا المعين وكل واحد من الاعتبارات مغاير للآخر في الذهن واما في الخارج فالكل شيء واحد بسيط وكذا السواد المعين فان فيه اعتبار العرضية واللونية والسوادية وكونه هذا المعين مع انه لا كثرة فيه في الخارج وليس من شرط المطابقة ان يكون من جميع الوجوه قال الفصل الثالث في الماهية الى قوله وبه ظهر اقول المقصود من هذا البحث بيان تميز الماهية عن عوارضها اللازمة والمفارقة وبيان انها باي اعتبار توجد في الخارج وباي اعتبار لا توجد فيه اعلم ان حقيقة كل شيء وهي ما به الشيء هو هو مغايرة لجميع ما عداها من العوارض واللواحق فان الانسانية من حيث هي مغايرة للواحدية والا لم تصدق على الكثير ومغايرة للاواحدية والا لم تصدق على الواحد لا على معنى ان الانسانية توجد منفكة عنهما بل على معنى ان الواحدية واللاواحدية وصفان متغايران للانسانية غير مقومين لها ثم الماهية يمكن اخذها بوجوه ثلثة احدها ان تؤخذ من حيث هي هي لا بشرط شيء من العوارض ولا بشرط التجرد عنها وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شيء والثاني ان تؤخذ مع المشخصات واللواحق الخارجية وتسمى المخلوط والماهية بشرط شيء والثالث ان تؤخذ بشرط التجرد عن العوارض والمشخصات وتسمى الماهية بشرط لا شيء والماهية بكل واحد من الاعتبارين الاولين موجودة في الخارج اما بالاعتبار الثاني فظاهر محسوس واما بالاعتبار الاول فلانها بالاعتبار الاول جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج وجزء الموجود موجود وانما كانت جزءا لان الجزء للاشخاص اما الماهية من حيث هي هي او الماهية المقيدة بامر زائد والاول هو المطلوب والثاني يستلزم لان الماهية من حيث هي هي جزء من الماهية المقيدة وجزء الجزء جزء واما بالاعتبار الثالث فغير موجودة

في الخارج لان كل موجود في الخارج معين ومشخص فلا يكون مجرداً ابدا انما يكون وجودها
في الذهن فقط فان قلت يستحيل وجودها في الذهن ايضا لانها لو وجدت في الذهن
عرض لها الكون في الذهن فيكون المجرد عن جميع اللواحق غير مجرد هذا خلف قلت
المراد بتجرد الماهية تجردها عن اللواحق الخارجية بحيث تحصل في الذهن صورة مطابقة
لجميع افرادها واذا كان كذلك فحصولها في الذهن لا ينافي تجردها عن اللواحق الخارجية
قال وبه ظهر ضعف ما زعم افلاطون الى آخره اقول اعلم ان افلاطون ذهب الى
انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد موجود في الخارج ازلي ابدي حتى اثبت في نوع
الانسان شخصا مجرداً انسانيا وكذا في غيره من الانواع الممكنة وتسمى تلك الاشخاص بالمثل
الافلاطونية وهذا المذهب ضعيف لان المجرد انما يكون في العقل لا في الخارج واستدل
افلاطون على وجودها بان كل واحد من تلك المثل جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج
فتكون ايضا موجودة وعلى تجردها بانها مشتركة بين الاشخاص وكل مشترك مجرد لامتناع
الاشتراك في المخلوطات والمتعينات وجوابه ان يقال لا نسلم ان المجرد جزء من الاشخاص
بل الجزء المشترك هو المطلق كما تقدم وح يمكن ان يكون وجه الضعف ما تقدم من كون
المطلق هو الجزء قال الثاني في اقسام الماهية الى آخره اقول الماهيات اما
ان تكون مركبة وهي التي تركبت حقيقتها من اجتماع عدة امور واما ان تكون بسيطة
وهي التي لا تكون كذلك ثم المركب اما ان يكون مركبا في الخارج واما ان يكون مركبا
في العقل اما الاول فهو الذي تركبت حقيقته من اجزاء متميزة في الخارج على معنى ان لكل
واحد منها وجودا مستقلا بحيث يجوز ان يبقى احدها اذا ابطل الباقي سواء كان جوهرا
كالانسان المركب من البدن والنفس اذ قلنا بجسمانية النفس او لا يعقل تركب حقيقته

محصلة من مجرد ومادي او عرضا كالمثلث المركب من الخطوط الثلثة واما الثاني فهو
الذي لا يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل بل يكون الوجود العارض للمركب ولاجزائه
وجودا واحدا سواء كان جوهرا كالمفارقات وهي العقول والنفوس اذا جعلنا الجوهر
جنسا لها فحينئذ تركب كل واحد منها من الجنس والفصل اما اذا جعلنا عرضا عاما فلا تركب فيها
بوجه او كان عرضا كالسواد المركب من اللونية والسوادية فانهما لا تتميزان في الخارج
بل في العقل اذ لو تميزتا في الخارج فاما ان لا تكونا محسوستين او يكون احديهما
محسوسة دون الاخرى وتكون كلتاهما محسوستين والكل باطل اما الاول فلانه
ان لم تحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة كان السواد غير محسوس هذا خلف
وان حدثت كان حدوثها معلولا لاجتماع الجزئين وكانت عارضة لهما فلا تكون
التركيب في ماهية السواد بل في قابله وفاعله لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة
واما الثاني فلان السواد ح لا يكون محسوسا بل المحسوس اما الجنس او الفصل هذا
خلف واما الثالث فلان السواد ح لا يكون محسوسا واحدا بل محسوسين وهو محال
قال والاجزاء اما ان تكون متداخلة الى آخره اقول هذا تقسيم للاجزاء
وتقريره ان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض وتسمى متداخلة كالاجناس
والفصول او لا يكون كذلك وتسمى متباينة والمتباينة اما ان تكون متشابهة او متخالفة
والمتشابهة كالوحدات التي هي اجزاء العدد والمتخالفة اما ان تكون عقلية غير محسوسة
كالهيولى والصورة واما ان تكون محسوسة كاعضاء البدن واجزاء البلقة قوله وايضا
الى آخره اشارة الى تقسيم آخر وهو ان الاجزاء اما ان تكون باسرها وجودية او تكون
بعضها وجوديا وبعضها عدميا اما الاول فاما ان تكون باسرها حقيقية كما سبق

في التقسيم الاول او تكون باسرها اضافية كاجزاء الاقرب فانه مركب من اضافة عارضة لاضافة او بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا كالسرير فانه مركب من الاجزاء الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن الترتيب الواقع بين تلك الاجزاء وهو امر نسبي لا ماهية حقيقية مستقلة بنفسها وفي بعض النسخ كسرير الملك وهو ايضا مستقيم لتركبه من الاجزاء المادية ومن اضافته الي الملك واما القسم الثاني وهو ان بعضها وجوديا وبعضها عدميا فكاجزاء الاول لانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو كونه مبدأ لغيره والثاني عدمي وهو انه لا مبدأ له قال فروع الاول قيل البسائط غير مجعولة الي اخره اقول لما قسم الماهية الى البسيطة والمركبة ذكر فروعا بعضها يتعلق بالماهية البسيطة وبعضها يتعلق بالماهية المركبة الفرع الاول هو انهم اختلفوا في ان الماهيات البسيطة تكون بجعل جاعل او لا فذهب قوم الي انها ليست مجعولة وذهب آخرون الى انها مجعولة احتج المانعون بانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الي المؤثر ولو كانت محتاجة الي المؤثر لكانت ممكنة لان علة الحاجة هي الامكان ينتج لو كانت البسائط مجعولة لكانت ممكنة لكن التالي باطل لان الامكان امر اضافي والامور الاضافية لا تعرض للشيء الا بالقياس الى غيره وليس في البسيط شيء يعرض الامكان له بالقياس اليه والا لما كان البسيط بسيطا بل مركبا والجواب عنه ان يقال لا نسلم ان البسيط لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من عروض الامر الاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض ذلك الامر الاضافي له بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك امر يعرض الامر الاضافي للبسيط بالقياس اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان للبسيط بالقياس الي الوجود ولا يلزم التركيب فان قلت هذا الجواب

يتم بقوله يعرض لها بالنسبة الي وجودها فما الفائدة في ذكر قوله اعتبار عقلي قلت يجوز ان يكون جوابا عن سؤال مقدر وذلك لان لقائل ان يقول لو كان الامكان يعرض البسائط لزم تاخر الامكان عنها لقيامه بها فاجاب بان الامكان امر عدمي واعتبار عقلي فيكون مستغنيا عن محل يقوم به وان كان لا يعقل الا مضافا الى الشيئين قال الثاني الي اخره اقول المركب اما ان يكون بنفسه او حالا في محل اما الاول فاما ان يكون كل واحد من اجزائه قائما بنفسه كالانسان المركب من البدن والنفس واما ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والبعض الآخر حالا في ذلك الجزء القائم بنفسه كالجسم المركب من الهيولي والصورة فان الهيولي قائمة بنفسها والصورة حالة فيها وعلم من هذا انه لو قال وقام الباقي به او بنفسه لكان اولي واما الثاني واليه اشار بقوله وان قام بغيره فكالسواد المركب من اللون وقابضية البصر وكالحركة السريعة المركبة من نفس الحركة والسرعة وهذا القسم مما اختلف فيه فذهب الفلاسفة الي انه يجوز ان يقوم بعض اجزاء هذه الماهية بالمحل الذي قامت به الماهية المركبة والبعض الآخر يقوم بذلك الجزء كالحركة السريعة فانها قائمة بالجسم والحركة التي هي جزؤها ايضا قائمة بالجسم والسرعة التي هي الجزء الآخر منها قائمة بالحركة والمتكلمون منعوا من ذلك وقالوا لا بد وان يكون كل واحد من اجزائها قائما بالمحل الذي قامت به الماهية المركبة والمصنف نبه على هذا الخلاف بقوله قام به اي بذلك الغير جميع اجزاء المركب او بعضه بالغير والبعض الآخر بالقائم به ويجوز ان لا يحمل هذا الكلام على التنبيه على الخلاف بل يحمل على انقسام هذا القسم الى قسمين احدهما ما يقوم جميع اجزائه بالمحل الذي قام به المركب كالسواد والثاني ما يقوم بعضها به والآخر بالقائم به

كالحركة السريعة لكن التوجيه الاول اولى قال الثالث الى آخره اقول
ذهب الشيخ ابو علي الى ان الفصل يجب ان يكون علة لوجود الجنس والمتعصبون
لمذهبه احتجوا عليه بانه لو لم يكن الفصل علة للجنس فاما ان يكون الجنس علة للفصل
او لا يكون احدهما علة للآخر وكلاهما محال اما الاول فلانه يؤدي الى ان يكون الفصل
من لوازم الجنس فيوجد في جميع صور وجود الجنس وذلك محال بالضرورة لا يقال
كل حصة يستلزم فصلا فجاز ان يكون علة له لانا نقول تعين الحصة يتوقف على
الفصل فامتنع كونها علة له واما الثاني فلانه يؤدي الى استغناء كل واحد منهما
عن الآخر فيمتنع التركيب اذ لا بد في المركب من افتقار بعض اجزائه الى بعض
فاجاب المتاخرون بانه ان اريد بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اعم من ان
يكون علة تامة او ناقصة فلا نسلم انه لو كان الجنس علة للفصل لزم استلزام
الجنس الفصل فانه لا يلزم من وجود جزء العلة وجود المعلول ولا من وجود الشرط
وجود المشروط وان اريد بالعلة العلة التامة فلا نسلم انه لو لم يكن شيء منهما علة
للآخر لزم الاستغناء لجواز ان يحتاج احدهما الى الآخر بان يكون الفصل امرا
ها لا في الجنس كالقوى النباتية بالنسبة الى الجسم النباتي والبياض بالنسبة
الى الحقيقة المركبة من الحيوان والابيض مثلا واعلم ان مراد الشيخ ابي علي من
كون الفصل علة للجنس ان الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس على معنى
ان الجنس امر مبهم لا يتعين ولا يتميز الا بفصوله التي تعينه وتعينه والمبهم لا
وجود له وانما الوجود للمتعين فاذا افتقر وجوده الى ما يعينه كان ذلك المعين
علة له بهذا المعنى قال الثالث في التعين الى قوله وانكره المتكلمون اقول

هذا

هذا البحث الثالث من هذا الفصل وهو في التعين اعلم ان التعين صفة تعرض الماهية
وتخصصها بحيث تمنع فيها الشركة او نقول التعين صفة تمايز بها اشخاص نوع واحد
اختلف العلماء في انه زائد على الماهية او لا وبتقدير ان يكون زائدا هل هو امر وجودي
ام لا والدليل على كونه زائدا هو ان الماهية من حيث هي لا تمنع الحمل على كثيرين والشخص
المعين من حيث انه معين يمنع حمله على كثيرين فلولا انه حصل في الشخص امر زائد على الماهية
لكان حكم احدهما حكم الآخر وذلك الامر الزائد هو المعني بالتشخص ثم استدل على كونه وجوديا
بوجهين الاول انه جزء من المعين الموجود اذ الموجود ليس هو الماهية الكلية بل المعينة
وكل ما هو جزء للموجود فهو موجود ينتج ان التعين موجود وللقائل ان يقول ان اريد
بالمعين معروض التعين فلا نسلم ان التعين جزؤه وان اريد به المركب من العارض والمعروض
فلا نسلم انه موجود في الخارج الثاني انه لو كان عدميا لزم كونه وجوديا والتالي ظاهر
الفساد اما الشرطية فلانه اما ان يكون تعينا آخر او عدم اللاتعين فان كان الثاني
يلزم كونه ثبوتيا لان اللاتعين عدمي وعدم العدم ثبوت وان كان الاول كان احد
التعينين ثبوتيا ضرورة ان احد النقيضين لا بد ان يكون ثبوتيا فاذا كان احدهما
ثبوتيا لزم ان يكون الآخر ايضا ثبوتيا لكونهما متماثلين في الحقيقة فثبت انه امر ثبوتي
وللقائل ان يقول ان اراد باللاتعين مجرد هذا المفهوم فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون عدم
شيء آخر غير التعين وغير اللاتعين وان اراد به ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مسلم
لكن لا نسلم كونه عدميا وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ان نقيض العدمي يجب ان يكون ثبوتيا
سلمناه لكن لا نسلم ان احد التعينين يماثل الآخر في الحقيقة وانما يلزم ان لو كان اطلاق
التعين على افراده على سبيل التواطي وهو ممنوع بل عندنا اطلاقه عليها بالاشتراك اللفظي

اذا كان مدلول لفظ الماهية مقولا على الانسان والفرس والبقر يكون كل واحد منها متشخصا بنفس ماهيته ولا يحتاج الى تعين ... السلسلة.

والذي يدل على عدم التماثل هو ان التعينات لو كانت متماثلة لم يحصل من انضمام التعين الى الماهية شخص معين وذلك لان التعينات على تقدير التماثل يمتنع ان يكون جزئية والا لكان لكل منها تعين آخر يميزه عن ساير التعينات ويتسلسل فوجب ان يكون كلية واذا كانت كلية كان ضمها الى الماهية ضم كلي الى كلي وذلك لا يفيد الجزئية لان الكلي المتصف بكلي آخر لا يصير بحيث يمنع من تصور الاشتراك فيه لان الموصوف والصفة والاتصاف جميعها كليات قال وانكر المتكلمون لوجوه الى آخره اقول انكر المتكلمون وجود التعين في الخارج وذهبوا الى انه امر عدمي واستدلوا عليه بوجوه تقرير الاول ان التعين لو كان امرا ثبوتيا لكان كل فرد من افراده متشاركا للآخر في ماهية التعين لكونه مقولا على افراده بالاشتراك المعنوي ويمتاز كل واحد منها عن الآخر بتعين آخر فيكون لكل تعين تعين آخر والكلام فيه كما في التعين الاول فيلزم ان يكون لكل تعين تعينات غير متناهية وانه محال وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وانما تصدق ان لو كان قول التعين على ما تحته قولا ذاتيا وهو ممنوع لجواز ان يكون التعين امرا عرضيا للتعينات كالماهية المقولة على الماهيات المختلفة بالذات فاذن جاز ان يكون حقيقة كل واحد من التعينات مخالفة لحقيقة الآخر بتمام الماهية فلا يحتاج الى تعين زائد قال الثاني اختصاص هذا التعين الى آخره اقول تقرير هذا الوجه هو ان التعين لو كان امرا ثبوتيا زائدا على الماهية النوعية لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين بهذه الحصة وهي ذات المتعين دون غيرها يتوقف على امتياز تلك الذات عن غيرها والا لزم الترجيح من غير مرجح فلو كان تعين تلك الذات بذلك الزائد لزم الدور واجاب المصنف بجوابين احدهما

النقض والثاني الحل وتقرير الاول لو صح ما ذكرتم لزم ان لا تختص الفصول بحصص الاجناس لان اختصاصها بتلك الحصص يتوقف على تمايز تلك الحصص فلو توقف التمايز على الفصول لزم الدور وتقرير الثاني ان يقال لا نسلم لزوم الدور وانما يلزم ان لو كان امتياز ذات المتعين متقدما على اختصاص التعين بها وهو ممنوع لجواز ان يكون معه ولزوم الترجيح من غير مرجح ممنوع ايضا لجواز ان يحصل لذلك المتعين في مبدا التكوين مزاج خاص يقتضي ذلك التعين المخصوص لا يقال نحن نثبت الدور بوجه آخر وهو ان التعين لو كان موجودا في الخارج فبانضيافه الى الماهية تصير الماهية متعينة وبانضيافه الى الماهية يصير التعين متعينا وح يلزم الدور لانا نقول لا نسلم لزوم الدور لان غاية ما في الباب ان يكون ماهية كل واحد منهما سببا لتعين الآخر وذلك لا يوجب الدور نعم لو كان ماهية كل منهما سببا لماهية الآخر يلزم ذلك وليس كذلك ههنا قال الثالث انضياف التشخص الى الماهية الى آخره اقول تقرير هذا الوجه هو ان التعين لو كان امرا ثبوتيا فاما ان لا يقتضي انضيافه الى الماهية وجود الماهية او يقتضي والاول محال والا لزم انضياف الموجود الى المعدوم وقيامه به والثاني لا يخلو اما ان يكون وجود الماهية التي انضاف اليها التعين مقتضيا لتعين آخر اولا والاول محال لانه ان اقتضى التعين الاول لزم الدور وان اقتضى غيره كان الكلام في التعين الثاني كالكلام في التعين الاول ويلزم التسلسل والثاني يستلزم المطلوب لان الماهية ح تكون موجودة بدون التعين وتوجيه الجواب انا نختار ان انضمام التعين الى الماهية يستدعي وجود

بحيث يكون التعين والوجود معاً في الخارج فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب وفيه نظر
وتحقيقه ان نقول ان اردتم بالاقتضاء في قولكم وجود الماهية اما ان تقتضي تعيناً
اولا كون وجود الماهية علة للتعين ومؤثرة فيه فنختار انه ليس بمقتض للتعين
ولا يلزم منه حصول المطلوب اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية التعين ان
لا يكون موجوداً لجواز ان يقتضيه امر آخر وان اردتم به عدم انفكاك وجود
الماهية عن التعين فنختار انه مقتض للتعين ولا يلزم منه الدور ولا التسلسل
لانه حينئذ يكون مقارنا لذلك التعين المنضم اليه وذلك التعين ايضا يكون مقارنا
للوجود فيكون كل واحد منهما مع الآخر في الوجود ولا استحالة فيه وان اردتم
معنى آخر فبينوه قال فرع الى آخره اقول هذا فرع على كون التعين
وجوديا وتقريره ان التعين اذا كان وجوديا فلا بد له من علة وعلته اما ان
تكون ماهية المتعين او غيرها فان كان الاول كماهية الواجب كان نوع تلك
الماهية منحصراً في شخصها اي لا يوجد من نوعها الا شخص واحد لامتناع تخلف
لوازم الطبيعة الواحدة وان لم يكن الماهية علة لتشخصها وجب ان يكون علة
تشخصها تشخص موادها المكتنفة بالعوارض لو كانت الماهية مادية لانه لولا
ذلك لكانت العلة اما امراً مباينا او حالاً في التشخص وكلاهما محال اما الاول
فلان نسبة المباين الى ذلك التشخص كنسبته الى تشخص آخر واما الثاني فلان
الحال متاخر عن المحل وعلة التشخص يستحيل ان تكون متاخرة عنه فيجب ان يكون
العلة هي المحل وهو المادة الموصوفة بعوارض مخصوصة واستعدادات مختلفة
وفيه نظر لجواز ان يكون علة التشخص امراً حالاً في محل التشخص واما ما لا يكون

ماديا

ماديا فعلة تشخصه الفاعل كالعقول وذكر بعض المعاصرين ان تشخصه بمجرد الاضافة كعقل
الفلك الاول وفيه نظر لان الاضافة متاخرة عن التشخص لتاخرها عن الفلك المتاخر عن تعين
العقل وتشخصه والمتاخر عن الشيء يمتنع ان يكون سببا له وقال المتكلمون تشخص المواد يمتنع ان يكون
علة لتشخص المادي لان تشخص تلك المواد اما ان يكون معللا بماهياتها وحينئذ يلزم انحصار
كل مادة في شخصها او يكون معللا بتشخص مادة اخرى فيلزم افتقار كل مادة الى الاخرى
ويلزم التسلسل والحق في ذلك ان يقال علة التعينات ارادة الفاعل المختار فان ارادته
تقتضي اختصاص كل مادة بتعين مخصوص قال الفصل الرابع في الوجوب والامكان
الى آخره اقول تصور الوجوب والامكان والامتناع من التصورات البديهية وقد
يقال على سبيل التنبيه الوجوب اقتضاء الشيء الوجود لذاته والامتناع اقتضاء الشيء العدم لذاته
والامكان اقتضاء الشيء لذاته عدم اقتضاء الوجود والعدم اذا تقرر ذلك فاعلم ان العقلاء
اختلفوا في الوجوب والامكان انهما من الاعتبارات العقلية او من الامور الموجودة في الخارج
فذهب كثير من المحققين الى الاول وذكر المصنف من ادلتهم وجهين اما الاول فتقريره في
الوجوب هو ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لزم احد الامرين وهو اما امكان الواجب
او التسلسل والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الخارج لكان مشاركا
لسائر الموجودات في الوجود لما تقدم ان الوجود مشترك وممتازا عنها بالماهية وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فوجوده غير ماهيته ثم نسبة وجوده الى الماهية ان كانت بالامكان لزم
امكان الواجب لان وجوده حينئذ يكون ممكن العدم فيكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب
انما هو واجب بهذا الوجوب فاذا جاز زواله يخرج الواجب عن كونه واجبا فيبقى ممكنا هذا
خلف وان كانت بالوجوب كان للوجوب وجوب آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم

التسلسل وتشرين في الامكان لعموم ان الامكان لو كان موجودا لزم وجوب الممكن او التسلسل لان
نسبة وجوده الى الممكن ان كانت بالوجوب لزم وجوب الامكان ويلزم منه وجوب الممكن لان
الامكان صفة الممكن ووجوب الصفة يستلزم وجوب الموصوف وان كانت بالامكان لزم
ان يكون للامكان امكان آخر ويتسلسل واما الوجه الثاني فتقريره ان الوجوب
الامكان لو كان موجودا في الخارج لزم تقدم الصفة على الموصوف والتالي باطل بيان
الشرطية ان وجوب الواجب متقدم على وجود الواجب لانه ما لم يتحقق اقتضاء الوجود لم يتحقق
وكذا امكان الممكن متقدم على وجود الممكن لان الامكان متقدم على ايجاد السبب لما سياتي
ان الامكان هو المحوج الى السبب والايجاد سابق على وجود الممكن فيكون الامكان ايضا
متقدما على وجود الممكن فيثبت انهما لو وجدا لزم تقدمهما على الموصوف واما بطلان
التالي فلانهما لو كانا قائمين بذاتهما لم يكونا صفتين وان كانا قائمين بغيرهما لزم قيام
صفة الشيء بغيره وانه محال فان قلت هذا الدليل في حيز التعارض لانه لو كان الامكان
او الوجوب اعتباريا يلزم ايضا قيام صفة الشيء بغيره ضرورة كونه حاصلا في الذهن
وقايما به قلت لا نسلم صدق الشرطية وانما يلزم ان لو لم يكن الممكن حاصلا
في الذهن اما اذا كان هو ايضا في الذهن كان الامكان قايما به في الذهن على انا نقول
ان الصفات الاعتبارية جاز تقدمها على الموصوف وقيامها بغيره كما في هذه الصورة
لم قلتم ان ذلك ممتنع قال قيل يا قضان الامتناع العدمي اقول
احتج القائلون بكون الوجوب والامكان ثبوتيين بان كل واحد منهما مقابل للامتناع
والامتناع عدمي لكونه محمولا على العدميات فيكونان وجوديين لان مقابل العدمي
ثبوتي والجواب انا لا نسلم ان نقيض العدمي يجب ان يكون ثبوتيا لجواز ان يكون العدمي

اعتبارا

لان القدم اذا كان حادثا فذلك الواجب اما ان يكون موجودا قبل
هذا الحدوث او لا فان لم يكن موجودا يلزم الحدوث وان كان موجودا
فلا بد له من قدم لانه قديم والقديم انما يكون قديما بالقدم والفرض ان
ذلك القدم ايضا حادث وعلم جرا فيلزم ان يكون الواحد محلا للحوادث

اعتبارا عقليا ونقيض الاعتبارات العقلية لا يجب ان يكون وجوديا لانه مما يكون نقيضا
لعدم موجود خارجي يجب ان يكون موجودا كنقيض عدم زيد في الخارج او نقول
المقابل للامتناع عدم الامتناع وهو شامل للامرين الوجوب والامكان
فمقابل العدمي يجوز ان يكون منقسما الى وجودي وعدمي قال
واما القدم والحدوث الى آخره اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا
بالعدم والقدم هو كون الوجود غير مسبوق بالعدم وذهب الجمهور الى انهما
عدميان اما القدم فلانه لو كان صفة وجودية فاما ان يكون حادثا او قديما
والاول محال والا لزم ان يكون الله تعالى ليس بقديم او محلا للحوادث والثاني
ايضا محال والا لكان له قدم آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل
واما الحدوث فلانه لو كان وجوديا فاما ان يكون حادثا وهو محال والا لكان له
حدوث آخر ولزم التسلسل او يكون قديما وهو ايضا محال والا لكان الحادث
قديما لانا لا نعني بالقديم الا ما له صفة القدم ولمانع ان يمنع التسلسل بناء على ان
حدوث الحدوث وقدم القدم نفسه اذ انهما كالوجود فانه موجود بنفسه لا بوجود
آخر قال الثاني احكام الوجوب الى آخره اقول لما بين ان الوجوب
والامكان اعتباران عقليان شرع فيما يختص بكل واحد منهما من الاحكام وقد
ذكر للوجوب احكاما اربعة الاول هو ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره
لانه لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع الغير ضرورة ارتفاع المعلول عند
ارتفاع علته فيصدق قولنا الواجب لذاته يرتفع بارتفاع الغير وكل ما يرتفع
بارتفاع الغير ليس واجبا ينتج الواجب لذاته ليس واجبا هذا خلف وايضا لو

الحادث الزماني مستلزم للحادث الذاتي لا بالعكس
والتقدم عكسه لان التقدم الذاتي مستلزم للتقدم الزماني
لا بالعكس لان الحدوث الذاتي عبارة عن كون الشيء محتاجا
الى الغير والحدوث الزماني عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم

كان الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره معًا لاجتمع على المعلول الواحد وهو
الوجود الواجبي علتان مستقلتان احديهما ذات الواجب والاخرى ذلك الغير
وانه محال على ما سياتي الحكم الثاني ان الوجوب بالذات ينافي التركيب اي الواجب
لذاته وهو يستحيل ان يكون مركبا من الاجزاء والا لكان ممكنا لان المركب محتاج الى
اجزائه واجزاؤه غيره فالمركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير فهو ممكن
الحكم الثالث انه لو فرض كون الوجوب ثبوتيا لزم ان يكون نفس ماهية الواجب
والا لكان اما جزءًا منها او زائدًا عليها وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه
التركيب واما الثاني فلانه لو زاد لاحتاج الى الماهية فكان ممكنا ويلزم منه
ان يكون الواجب ايضا ممكنًا فان قيل الوجوب نسبة بين ذات الواجب
بين وجوده والنسبة يجب ان تكون متاخرة عن المنتسبين ومغايرة لهما
فكيف تكون نفس الذات قلنا لا نسلم كونه نسبة على تقدير كونه ثبوتيا فان
كونه نسبة ينافي هذا الفرض الحكم الرابع ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا
بين اثنين اي الواجب بالذات لا يكون متعددًا وسنذكره في مسئلة التوحيد
ويعلم من هذا الحكم ان صفات الله تعالى ليست بواجبة لذاتها بل الواجب
اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي يكون مخصوصًا بالذات واما الصفات
فهي مفتقرة الى الذات فكانت ممكنة بالذات لا واجبة بالذات قال
الثالث في احكام الامكان اقول لما فرغ من احكام الوجوب شرع
في احكام الامكان وذكر منها اربعة الاول ان الحكماء باسرهم اتفقوا على
ان الامكان علة لحاجة الممكن الى المؤثر لان الشيء الذي يكون الوجود و

والعدم بالنسبة اليه على السوية استحال ان يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح و
ادعوا ان هذه القضية قضية بديهية والعلم بها مركوز في بداية العقول فان كفتي وذكر في
الميزان لو استويا وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى من غير مرجح علم كل عاقل
بالبديهة بطلان ذلك القول فكذا فيما نحن فيه وذهب بعضهم الى انها ليست بديهية فولك
لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية
الاولى في قوة الثانية وذلك يدل على كون الاولى كسبية لامتناع التفاوت في
البديهيات واجيب عنه بالمنع من امتناع التفاوت في البديهيات فان العلوم
الاولية قد يقع فيها التفاوت بسبب الاستيناس بعضها دون بعض وبسبب عدم
الشعور بالطرفين على الوجه الواجب قال قيل الحاجة ليست ثبوتية الى آخره
اقول لما بين ان الامكان علة لحاجة الممكن الى المؤثر ذكر عليه اعتراضات اربعة
تقرير الاول منها هو ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا ومتى كان كذلك لم يكن الممكن محتاجا
الى السبب اذ لم يبق فرق بين قولنا ليس الشيء محتاجا وبين قولنا له حاجة عدمية
ويلزم من ذلك تحقق الامكان بدون الحاجة فلا يكون الامكان علة لها والذي يدل
على ان الحاجة ليست ثبوتية وجهان احدهما انها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة
لانها صفة الممكن وصفة الممكن اولى بان تكون ممكنة واذا كانت ممكنة كان لها
حاجة الى الغير ويعود الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل الثاني ان حاجة الممكن الى
المؤثر متقدمة على وجوده لانها متقدمة على التاثير اذ تاثير المؤثر لا يكون الا بعد
حاجة الاثر اليه والتاثير متقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن فلو كانت الحاجة
امرا ثبوتيا لزم تقدم الصفة وهي الحاجة على الموصوف الذي هو الممكن وهو محال

ظاهر

قوله ولا المؤثرية اشارة الى اعتراض آخر وتقريره ان المؤثرية ليست
امرا ثبوتيا ويلزم من ذلك عدم احتياج الممكن الى المؤثر اذا المؤثرية تكون
معدوما لما تقدم في الحاجة فلا يكون للممكن مؤثر والذي يدل على كون المؤثرية
عدمية هو انها لو كانت وجودية لكانت ممكنة والتالي باطل اما بيان الشرطية
فلوجهين احدهما ان المؤثرية صفة للمؤثر فيكون مفتقرة اليه وكل مفتقر ممكن
والثاني انها نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين فيكون
ممكنة ولمانع ان يمنع كونها نسبة بين المؤثر والاثر لجواز ان تكون ذات المؤثر
والاثر كما هو مذهب المتكلمين فانهم قالوا لا معنى للمؤثرية الا تحقق ذات المؤثر
وذات الاثر واما بطلان التالي فلان المؤثرية اذا كانت ممكنة افتقرت الى
مؤثر آخر فيكون لذلك المؤثر مؤثرية اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى
فيلزم التسلسل وهو محال فان منع امتناع التسلسل قلنا المدعي
ههنا امتناع اللازم وهو امور غير متناهية بين كل اثنين منها ايضا امور
غير متناهية لانه يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين طرفين حاصرين وهو
محال بالضرورة سواء كان التسلسل محالا او ممكنا قوله وايضا فالتاثير
اشارة الى اعتراض آخر وتقريره ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتاثيره في
الممكن اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان
اما الاول فلان التاثير حال وجود الاثر ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل
واما الثاني فلانه يؤدي الى الجمع بين النقيضين لاستلزامه وجود الاثر
حال عدمه وهو محال قوله وايضا لو احتاج الوجود الى آخره اشارة الى

اعتراض

اعتراض آخر وتقريره ان الامكان متعلق بالوجود والعدم فلو افتقر وجود الممكن
الى المؤثر لافتقر ايضا عدمه الى مؤثر والعلم بهذه الشرطية ضروري لكن التالي
محال لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل اسناده الى فاعل
واجيب عن الثلث الاول الى آخره اقول لما فرغ من ذكر الاعتراضات شرع
في الجواب اجاب عن الثلث الاول بطريقين احدهما تفصيلي والآخر اجمالي اما التفصيلي
فهو ان يقال في الجواب عن الاول والثاني سلمنا ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين
ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون ذات الممكن محتاجة الى العلة ولا ذات العلة
مؤثرة في شيء وسنده هو ان العدم ليس وصفا ثبوتيا مع انه لا يلزم من ذلك ان لا
يكون الشيء معدوما فكذلك لا يلزم من كون الحاجة والمؤثرية امرا عدميا ان لا يكون
الشيء محتاجا او لا مؤثرا والجواب عن الاعتراض الثالث هو ان يقال نختار
القسم الاول من الترديد وهو ان يكون التاثير حالة الوجود قوله يلزم تحصيل
الحاصل قلنا لا نسلم لانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بالتاثير حال الوجود ايجاد
موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد وليس كذلك بل المراد به وجود الاثر عند وجود
المؤثر وهو المعنى بكونه مستتبعا لوجود الاثر واما الطريق الاجمالي في الجواب
عن الاعتراضات الثلث فتقريره ان العلم بان شيئا ما محتاج الى شيء او مؤثر في شيء
علم ضروري فما ذكرتم من الاعتراضات الثلث يكون من قبيل التشكيك في البديهيات
فلا يسمع ولا يلتفت اليه واما الجواب عن الاعتراض الرابع فتقريره ان يقال عدم
الممكن لا يخلو اما ان يجوز اتصافه بالرجحان او لا يجوز بناء على ان الرجحان ثبوتي وايا ما
كان يندفع الاعتراض اما على التقدير الاول فيمنع الشرطية وهي ان الممكن لو احتاج

عدم علة الوجود علة لعدمه

في ترجح وجوده الى سبب احتاج في ترجح عدمه ايضا لانها انما تصدق ان لو جاز اتصاف
العدم بالرجحان وامّا على التقدير الثاني فيمنع نفي التالي قوله العدم ليس اثرا قلنا لا نسلم
فان الاثر اعم من ان يكون وجودا او عدميا فجاز ان يكون العدم اثرا والموثر فيه عدم علة
الوجود على معنى ان عدم العلة يستتبع عدم الممكن كما سبق في تفسير التاثير ان المراد به كون
الموثر مستتبعا للاثر فان قلت التفسير المتقدم هو ان المراد بالتاثير كون وجود الموثر
يستتبع وجود الاثر وذلك لا يصدق في الموثر العدمي قلت قد علم مما تقدم ان
التاثير هو استتباع الموثر للاثر فان كان الموثر وجوديا كان وجود الموثر مستتبعا
لوجود الاثر وان كان عدميا كان عدمه مستتبعا لعدم الاثر فان قلت ما الفائدة
في ذكر قوله على ما سبق من التفسير قلت الفائدة فيه دفع سوال يمكن ان يورد ههنا وهو
ان عدم العلة لو اثر في عدم الممكن لزم احد الامرين وهو اما تحصيل الحاصل او اجتماع
النقيضين وزعم بعض الشارحين ان قوله على ما سبق من التفسير اشارة الى ما مر في بحث الوجود
من ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض وفيه انه لم يذكر في ذلك الموضع
تفسير شي من التاثير وغيره مع ان حمله على هذا الوجه يودي الى ذكر ما لا فائدة فيه بخلاف
ما ذكرناه وفي بعض النسخ ان العدم ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال ومعناه ان الامكان
اذا كان وجوديا كما هو مذهب بعض لم يجز اتصاف العدم به واذا كان كذلك فلا اشكال لانتفاء
الامكان المحوج الى السبب قال ولصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة هو الحدوث
اقول المتكلمون لما استصعبوا هذا الاشكال اعني افتقار عدم الممكن الى موثر
ذهب بعضهم الى ان علة الحاجة هي وبعضهم الى انها الحدوث مع الامكان اي كل واحد جزء
العلة وبعضهم الى انها الامكان والحدوث شرط للعلة قوله او الامكان معه شطر الحدوث

شرط للعلة وكونه جزءا منها والمحققون ينكرون ذلك ويقولون ان الحدوث غير معتبر اصلا
واستدل عليه الامام بان الحدوث صفة للوجود لكونه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم
فيكون متاخرا عن الوجود لوجوب تاخر الصفة عن الموصوف ووجود الحادث متاخر عن تاثير
الموثر فيه وتاثير الموثر متاخر عن احتياج ذلك الوجود الحادث الى الفاعل فاذن الحدوث
متاخر عن الحاجة بمراتب وكلما تاخر عن الحاجة لا يكون علة لها ولا جزءا من علتها ولا شرطا لعلتها
ينتج ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا شرطا لعلتها فان قيل لا نسلم ان الحدوث صفة
الوجود لانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يتاخر عنه سلمناه لكن لا نسلم تاخر
كل صفة عن موصوفها فان الامكان صفة الممكن مع كونه سابقا على وجود الممكن فالجواب
عن الاول ان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر عن الحاجة وبه يحصل المطلوب
وعن الثاني ان الحدوث اذا كان عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم لزم بالضرورة تاخره
عن الوجود للعلم الضروري بامتناع عروض هذا العارض للشي الا بعد وجوده قال
الثالث لا يكون احد طرفيه اولى به الى آخره اقول هذا هو الحكم الثاني للممكن وتقريره
ان جماعة من العلماء ذهبوا الى ان احد طرفي الممكن جاز ان يكون اولى به من الطرف الآخر
على معنى ان يكون ذاته كافية في الاولوية واكثر المحققين انكروه واحتجوا على امتناعه
بانه لو كان كذلك فمع تلك الاولوية لا يخلو اما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن والقسمان
باطلان اما الاول فلان طريانه اما ان يكون بسبب او لا بسبب والاول باطل والا لم يكن تلك
الاولوية كافية في حصول ذلك الطرف بل لا بد مع تلك الاولوية من عدم سبب الطرف الآخر
الذي هو المرجوح والثاني ايضا باطل والا لوقع الطرف المرجوح من غير علة وهو محال
لان احد الطرفين حال التساوي لما استحال وقوعه من غير سبب فلان يمتنع وقوعه حالة

المرجوحية كان اولي واما القسم الثاني وهو ان لا يمكن طريان الطرف المرجوح فهو ايضا باطل
لانه لو كان كذلك لكان الطرف الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف
وقيل ان العدم اولي به لذاته لانه اسهل وقوعا من الوجود لتحققه بانتفاء جزء من اجزاء
علته التامة والوجود يحتاج الى تحقق جميع اجزائها واجيب بان سهولة الوقوع لا يوجب
كونه اولى به لذاته قال الثالث ما لم يتعين الى آخره اقول هذا هو الحكم الثالث من احكام
الممكن وتقريره ان رجحان الممكن لذاته محفوف بوجوبين احدهما سابق والآخر لاحق اما
السابق فلان الممكن لو لم يترجح صدوره عن المؤثر على لا صدوره عنه لم يوجد الرجحان
لا يحصل الا مع الوجوب اذ مع حصول الرجحان ان امتنع حصوله لم يكن المرجوح حاصلا
اصلا وان امكن حصوله احتاج الى مؤثر فلم يكن المؤثر الذي فرضناه مؤثرا هذا خلف
وبعبارة اخري لو لم يجب صدور الممكن عند فرض وجود علته التامة لزم جواز تخلف المعلول
عن العلة وانه محال واما الوجوب اللاحق فلان الممكن بشرط وجوده يستحيل عليه العدم وبشرط
عدمه يستحيل عليه الوجود والا لكان الشيء معدوما حال كونه موجودا وانه محال واذا
استحال عليه العدم حال الوجود كان وجوده واجبا وهذا الوجوب هو الذي يعبر عنه
المنطقيون بالضرورة المشروطة بشرط المحمول واعلم ان هذين الوجوبين ليسا
من مقتضيات ذات الممكن والا لكان واجبا لذاته او ممتنعا لذاته بل كل منهما حصل
له بالنظر الى معنى خارجي لان السابق انما حصل بالنظر الى المؤثر التام واللاحق
بالنظر الى كونه موجودا او معدوما قال الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حال
البقاء الى آخره اقول هذا هو الحكم الرابع للممكن واعلم ان المحققين ذهبوا الى
ان الممكن حال البقاء مفتقر الى المؤثر خلافا لبعض المتكلمين واحتجوا بان علة الحاجة

الى المؤثر هي الامكان والامكان من لوازم ماهية الممكن وضروري له فيكون باقيا عند
بقاء الماهية واذا بقيت العلة التي هي الامكان وجب ان يبقى المعلول الذي هو الحاجة والدليل
على ان الامكان ضروري للممكن من وجهين احدهما انه لو لم يكن ضروريا لجاز زواله ح
ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا وهو محال والثاني ان حصول الامكان للممكن لو كان بالامكان
لاحتاج الممكن الى مؤثر يوجب حصول الامكان فيه والتالي باطل لوجوه الاول ان تاثير
المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان فيلزم تقدم الامكان على التاثير فلا يكون الامكان
بالمؤثر وقد فرضناه كذلك هذا خلف والثاني ان التاثير لما كان مسبوقا بالامكان
فلو كان الامكان بالمؤثر لزم تقدم الشيء على نفسه والثالث انه لما كان مسبوقا بالامكان
كان للامكان امكان آخر ولزم التسلسل وكلام المصنف يحتمل هذه الوجوه الثلثة لكن
حمله على الاولين اولي لان الاخير يتوجه عليه منع ظاهر احتج المتكلمون بان التاثير
يستدعي حصول اثر فالاثر الحاصل من المؤثر حال البقاء اما ان يكون هو الوجود الذي
كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول محال لامتناع تحصيل
الحاصل والثاني ايضا محال لانه ح يكون الحاجة الى المؤثر لذلك الامر الجديد لا للباقي
وقد فرضناها للباقي هذا خلف واجيب بمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون الاثر
هو الوجود الذي كان حاصلا ان يكون امرا جديدا لجواز ان يكون الاثر بقاء الوجود
الحاصل فان المعنى باحتياج الى المؤثر هو ان يدوم الاثر بدوام المؤثر لا انه يحصل
هناك امر جديد ولقائل ان يقول البقاء ان كان حاصلا لزم تحصيل الحاصل والا كان
التاثير في امر جديد والاولى ان يجاب بان التاثير في امر جديد هو بقاء الاثر واستمراره
في الزمان الثاني ولا معنى لتاثير المؤثر في الباقي سوى ذلك ويمكن ان يحمل عليه كلام المصنف

قال الرابع في القدم الى آخر اقول اتفق المتكلمون والحكماء على القديم
يستحيل ان يكون فعلا للفاعل المختار لان الفاعل المختار انما يفعل بالقصد والقصد
الى تحصيل الشيء انما يكون حال كون ذلك الشيء معدوما والالزم القصد الى ايجاد موجود
وانه محال فان قيل ان الحكماء يعتقدون ان العالم قديم ومع ذلك يسندونه الى البارى
تعالى وذلك يبطل ما ذكرتم قلت الحكماء انما يسندون القديم الى البارى تعالى
لاعتقادهم انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار حتى انهم لو اعتقدوا انه فاعل
بالاختيار لما جوزوا اسناد القديم اليه فاذن اتفق الكل على امتناع اسناد
القديم الى الفاعل المختار ثم ان المتكلمين من اهل السنة والجماعة اتفقوا
على نفي القديم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته واما المعتزلة فانهم ذهبوا الى
نفي الصفات عن ذات الله تعالى وقالوا يمتنع ثبوت قديم سوى ذات الله تعالى
قال الامام المعتزلة وان بالغوا في انكار قديم سوى ذات الله تعالى لكنهم
قالوا به في المعنى لانهم يثبتون احوالا اربعة معللة بالحالة الخامسة كما ذكر في المتن
وزعموا ان تلك الاحوال الخمسة ثابتة في الازل مع الله تعالى فعلى هذا الثابت في
الازل امور كثيرة فثبت قدم امور كثيرة وللقائل ان يقول هذا قول مثبتي
الاحوال من المعتزلة كابي هاشم اما من انكر الحال فلا يقول بذلك سلمنا ذلك
لكن لا يلزم منه قدم تلك الاحوال فان القديم عبارة عن الموجود الذي لا اول
له وهذه الاحوال ليست امورا موجودة في الخارج فلا تكون قديمة قوله وهي
حالة اثبتها ابو هاشم اي الالوهية حالة اثبتها ابو هاشم من المعتزلة وزعم
انها علة للعالمية والقادرية والموجودية والحيية ومثبتوا الحال منا يعللونها

بالعلم

بالعلم والقدرة والوجود والحيوة وزعم ايضا ان الالوهية مميزة لذات الله
تعالى عن ساير الذوات لانه اعتقد ان ذات الله تعالى تساوي ساير الذوات
في الذاتية ومتمايز عنها بهذه الصفة الموجبة للصفات الاربع والحق ان ماهية
الله تخالف ساير الذوات بالذات لا بالصفة على ما سيجيء قال الخامس في الحدوث
الى آخر اقول الحدوث يطلق على معنيين احدهما الحدوث الزماني وهو
كون الوجود بعد العدم والثاني الحدوث الذاتي وهو كون الشيء محتاجا في وجوده
الى غيره وذهب الحكماء الى ان كل حادث حدوثا زمانيا مسبوق بمادة والى غير النهاية
وهي الهيولى او الموضوع وبمدة وهي الزمان اما تقدم المادة فلان كل محدث
فهو مسبوق بالامكان لما تقدم ان امكان الممكن سابق على وجوده والامكان صفة
وجودية لانه لو كان عدميا لم يكن الشيء ممكنا ولانه يناقض الامتناع العدمي واذا كان
صفة وجودية فلا بد له من محل يقوم به وذلك المحل هيولى الممكن ان كان الممكن جوهرا
او موضوعه ان كان عرضا فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا الامكان هو
قدرة القادر عليه فيكون قائما بالفاعل قلت لان القدرة عليه تتوقف
على امكانه فلا يكون نفسها واما تقدم الزمان فلان كل محدث فعدمه قبل
وجوده وهذه القبلية يجب ان تكون بالزمان فيكون الحادث مسبوقا بالزمان
وانما قلنا ان القبلية يجب ان تكون بالزمان لان تقدم الشيء على غيره منحصر
في اقسام خمسة التقدم بالعلية كتقدم المؤثر على الاثر وبالذات كتقدم الجزء
على الكل والشرط على المشروط وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وبالمكان
كتقدم الصف الاول على الثاني وبالزمان كتقدم الاب على الابن وظاهر ان

تعدم العدم على الوجود ليس بالشرف والمكان ولا بالعلية والطبع لان
المتقدم بالعلية وبالطبع يجامع المتاخر والعدم لا يجامع الوجود فتعين
ان يكون بالزمان وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الامكان امر
عدمي واعتبار عقلي كما تقدم فلا يفتقر الى محل في الخارج ليقوم به وعن الثاني
بمنع انحصار التقدم في الاقسام المذكورة وسنده تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض فانه ليس بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا بشيء
آخر من الاقسام الباقية وهو ظاهر ويمكن ان يجاب عنه بان الحصر معلوم
بالاستقراء والا نسلم ان تقدم بعض اجزاء الزمان على آخر ليس بالزمان
اذ المراد بالتقدم الزماني كون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع المتاخر
في زمان واحد وهذا اعم من ان يكونا زمانين او غير زمانين قال
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الى آخره اقول تعريف
الوحدة شامل للوحدة الحقيقية وهي ما لا ينقسم اصلا وغير الحقيقية وهي ما
ينقسم الى امور غير متساوية في الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء
المختلفة ويخرج عن التعريف ما ينقسم الى امور متساوية بالحقيقة كالجماعة
المنقسمة الى افراد متساوية فانها ليست بواحدة من هذه الحيثية واعلم
ان الوحدة والكثرة لبداهتهما غنيتان عن التعريف ولكن انما عرفنا على
سبيل التنبيه وزعم بعض الناس ان المفهوم من الوجود والماهية عين المفهوم
من الوحدة والحق ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية وذلك لان المفهوم
من الوحدة لو كان عين المفهوم من احدهما لكان كل ما صدق عليه احدهما

ولان الوحدة لو كانت جزءا يلزم ذكر الواجد

صدق عليه الوحدة لكن التالي باطل لان الكثير من حيث هو كثير يصدق عليه
انه موجود وانه انسان مثلا ولا يصدق عليه الوحدة وانما قال فان الكثير من
حيث هو كثير لان الكثير قد يعرض له الوحدة لا من حيث هو كثير قوله وكذا الكثرة
اي والكثرة ايضا مغايرة للوجود والماهية لصدقهما على الوحدة التي لا يصدق
عليها الكثرة وايضا انا قد نعقل الماهية ونشك في انها واحدة او كثيرة في الخارج
والمشكوك فيه مغاير لما ليس بمشكوك فيه فيكون كل واحدة من الوحدة والكثرة
مغايرة للماهية قوله وثابتة اي الوحدة في الخارج لوجهين احدهما انها جزء
من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر قد مر في
بحث التعين الثاني الوحدة لو كانت عدما لزم ان يكون النقيضان عدميين
والتالي باطل بيان الشرطية انها اذا كانت عدما لم يكن عدما لاي شيء كان
والا لزم من صدق الوحدة عدم جميع الاشياء فيكون عدما لامر معين
وهو اما الكثرة او غيرها والثاني محال والا لجاز اجتماع الوحدة والكثرة
لان كل ما لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعه معها فتعين ان يكون عدما للكثرة
والكثرة ايضا على هذا التقدير عدمية لانها عبارة عن مجموع الوحدات التي
هي اعدام فيلزم ان يكون النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال
اذ لا تقابل بين العدمات فثبت ان الوحدة وجودية وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما لا يكون
عدما للكثرة جاز اجتماعه معها والعبارة المشهورة في تقرير هذا البرهان ان
الوحدة لو كانت عدما لكانت عدما للكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة
وجودية لان عدم العدم وجود وقد فرضت عدما هذا خلف وان كانت وجودية

وهي عبارة عن مجموع الوحدات التي هي أعدام فيلزم ان تقوّم الوجودي بالعدميات
وهو محال قوله والكثرة مجموع الوحدات فيكون وجودية اي لما ثبت ان الوحدة
وجودية لزم ان يكون الكثرة ايضا وجودية لتقوّمها بالوحدات الوجودية لا يقال
لا يلزم من تركيبها من الوحدات كونها وجودية لجواز ان يكون لها جزء عدمي لانا نقول
ليس الكثرة الا مجموع الوحدات لا شيئا آخر قوله وعورض الى آخره اشارة الى دليل
ذكره المتكلمون على ان الوحدة ليست امرا ثبوتيا وتقريره انها لو كانت صفة وجودية
لكان كل واحد من اشخاص ماهية الوحدة مشاركة لوحدة اخرى في مطلق الوحدة و
متميزة عنها بخصوصية المستلزمة للوحدة فيكون لكل وحدة وحدة اخرى والكلام
فيها كالكلام في الوحدة السابقة ولزم التسلسل ولمانع ان يمنع التسلسل بناءً على
تمايز الوحدات بالذات واشتراكها في لفظ الوحدة ولما تعارض الدليلان عند المصنف
قال والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية واذا كان كذلك لم يتم الدليلان
المذكوران اما الاول فلجواز كون النقيضين عدميين اذا كانا من الاعتبارات
العقلية واما الثاني فلانقطاع الوحدات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل
قال فرع الى آخره اقول لا شك في ان الوحدة تقابل الكثرة لامتناع صدقهما
على موضوع واحد من جهة واحدة وليس تقابلهما بالذات بل بالعرض لان التقابل بالذات
منحصر في اقسام اربعة تقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وتقابل التضاد
وتقابل التضايف وليس تقابل الوحدة والكثرة بشيء من هذه الاقسام لان الوحدة
تقوّم الكثرة والسلب والايجاب لا يتقوم احدهما بالآخر وكذا العدم والملكة وايضا
ليس كون احدهما عدما للآخر باولى من العكس وكذلك احد الضدين لا يتقوم بالآخر

لعدم

لعدم الاولوية وكذا احد المتضايفين لا يتقوم بالآخر لان المتقوم متقدم والمضاف
مصاحب فلم يبق الا التقابل العارض وهو ان الواحد عرض له انه مكيال وعاد والكثير
عرض له انه مكيل ولا شك في ان الشيء من حيث انه مكيال يقابل الشيء من حيث انه مكيل تقابل
التضايف والتقابل اذن بين الوحدة والكثرة من باب تقابل التضايف لكن لا بحسب ماهيتهما
بل بحسب عارض عرضهما وهو المكيالية والمكيلية قال الثاني في اقسام الوحدات الى آخره
اقول الواحد اما ان لا يكون بحيث يمتنع حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص واما ان
لا يكون كذلك وهو واحد من وجه كثير من وجه لكن جهة الكثرة يجب ان تكون مغايرة
لجهة الوحدة لامتناع ان يكون الشيء من الجهة الواحدة واحدا وكثيرا معا واذا كان كذلك
فجهة الوحدة اما ان تكون نفس ماهية معروض الكثرة او داخلا فيها او خارجا عنها و
الاول هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية والثاني لا يخلو اما ان يكون
الداخل جنسا وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية او فصلا وهو
الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمرو في الناطق والثالث اما ان يكون عارضا
للماهية اولا والاول قسمان احدهما ان يكون الاتحاد بالمحمول اي يكون جهة الاتحاد
محمولة عليهما كاتحاد القطن والثلج في حمل البياض عليهما فان كون البياض محمولا عليهما
عارض لهما خارج عن حقيقتهما والآخر ان يكون الاتحاد بالموضوع اي يكون جهة الاتحاد
موضوعة لهما كاتحاد الضاحك والكاتب المحمولين على الانسان فانه قد عرض لهما كون
الانسان موضوعا لهما والثاني وهو ما لا يكون عارضا كقولنا نسبة النفس الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقوّمة للنسبتين والاضافة
لها بل للنفس والملك وهذا القسم لم يذكره المصنف ههنا كله اذا كان الواحد مقولا على

الناطقية

هو ان لا يكون عارضا

نسبة النفس الى البدن و نسبة الملك الى المدينة

كثيرين اما اذا لم يكن كذلك وهو الواحد بالشخص فهو اما ان يصح عليه الانقسام بوجه ما
او لا يصح فان لم يصح عليه الانقسام فاما ان لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واما
ان يكون له مفهوم وراء ذلك والاول هو الوحدة فان مفهومها كون الشيء لا ينقسم والثاني
ان كان ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية فهو النقطة فان النقطة لها مفهوم وراء عدم
الانقسام وان لم يكن ذا وضع فهو المفارق كالعقل والنفس فان له وراء عدم الانقسام
مفهوما وليس ذا وضع وان كان الواحد بالشخص قابلا للقسمة فان كانت الاقسام التي
تحصل بالقسمة متشابهة في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة
لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط فانه يقبلها بواسطة المقدار وان كانت الاقسام
مختلفة كالبدن المنقسم الى الاعضاء المختلفة فهو الواحد بالاجتماع والفرق بينهما
ان الاقسام في الاول موجودة بالقوة لان المتصل هناك شيء واحد وفي الثاني بالفعل
وقد يقال الواحد بالاتصال على معان اخرى احدها على كل مقدارين يلتقيان عند
الحد المشترك كالخطين المحيطين بالزاوية فانه يقال لهما واحد بالاتصال وثانيها على كل
مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما حركة الآخر سواء كان التلازم
طبيعيا كما لبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض اخر او صناعيا فان قلت الواحد بالشخص
عبارة عما يمتنع حمله على كثيرين وكل واحد من النقطة والوحدة والمفارق امر كلي فكيف
يصح انقسامه اليها قلت نحن لا ندعي ان ماهية النقطة والوحدة واحد بالشخص
حتى يتوجه ما ذكرت بل ندعي ان الوحدة الشخصية اذا عرضت لشيء لا مفهوم له سوى عدم
الانقسام فذلك الشيء هو الوحدة وان كان له مفهوم سواه وكان ذا وضع فهو النقطة
و ح لا يتوجه ذلك قوله وايضا فان الواحد الى اخره اشارة الى تقسيم آخر وهو ان الواحد

اما

اما ان يكون جميع ما يمكن له حاصلا فيه او لا يكون حاصلا فيه والاول يسمى واحدا تاما و
الثاني غير تام والواحد التام ثلثة اقسام لان وحدته اما طبيعية او وضعية او صناعية
مثال الطبيعية الانسان الواحد كزيد وعمرو ومثال الوضعية الدرهم الواحد فانا اذا
اصطلحنا على ان الدرهم خمسة اسداس مثقال ووجدنا معينا من نوعه هو اربعة
اسداس لا نسميه درهما واذا وجدنا اثنين من نوعه مقدارهما خمسة اسداس فنسميهما درهما
واحدا وان لم يكن واحدا صناعيا ومن هذا الفرق بين الواحد الوضعي والواحد
الصناعي مثال الصناعية البيت الواحد مثلا وقد يقال الواحد التام ما لا يمكن
الزيادة فيه كالخط الداير والناقص ما يمكن الزيادة فيه كالخط المستقيم وهو
قريب مما تقدم قال ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة الى آخره اقول الاتحاد
الشيئين واشتراكهما اما ان يكون في امر ذاتي او في امر عرضي والاول ان كان في النوع
يسمى مماثلة وان كان في الجنس يسمى مجانسة والثاني ان كان في الكيف يسمى مشابهة
وان كان في الكم يسمى مساواة وفي المضاف مناسبة وفي الشكل مشاكلة وفي وضع الاجزاء
موازاة وفي اتحاد الاطراف مطابقة واما الاتحاد في ساير الاعراض فليس لاقسامه اسماء
خاصة قال الثالث في اقسام الكثير اقول لما فرغ من اقسام الواحد شرع في اقسام
الكثير واختلف العلماء في ان الكثرة هل يستلزم التغاير ام لا اختلافهم في معنى الغيرين
فقالت المعتزلة الغيران هما الشيئان و ح كل واحد من الكثير يكون مغايرا للآخر
نوقض بان الوجود يغاير العدم والممكن يغاير المحال مع ان العدم ليس بشيء وايضا
الشيئان ليسا من الامور الاضافية بخلاف الغير فلا يجوز تعريفهما بالشيئين ولما ابطل اصحابنا
هذا التعريف قالوا الشيئان ان استقل كل واحد منهما بحيث يمكن مفارقة احدهما الآخر فهما

متغايران وان لم يمكن فان كان احدهما متقوما بالآخر فهما الكل والجزء والا فهما الصفة والموصوف فالغيران هما اللذان استقل كل واحد منهما بالذات بحيث جاز مفارقة احدهما للآخر بوجه ما اما بمكان او بزمان او بوجود وعدم وانما قال بالحقيقة والذات ليدخل فيه الاب والابن فان كل واحد منهما وان لم يستقل بحسب التعقل لكنه مستقل بحسب الذات والحقيقة ويبتني على التعريفين صحة اطلاق الغيرين على ذات الله تعالى وصفاته فان عند اصحابنا لا يجوز ذلك لامتناع المفارقة بين ذاته وصفاته ويجوز عند المعتزلة وكذلك كل صفة وموصوف فان الصفة عند اصحابنا ليست عين الموصوف ولا غيره واليه اشار بقوله ولهذا قالوا ان الصفة مع الذات لا عينه ولا غيره قال وعلى الاصطلاح الاول الى قوله فان كانا وجوديين اقول الغيران على الاصطلاح الاول ينقسم الى المثلين والى المختلفين والمثلان هما الغيران المشتركان في تمام الحقيقة كافراد الانسان وقال بعض اصحابنا هما الغيران اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر والامام ذهب الى ان كل واحد من المثلين والمختلفين بديهي التصور لان العلم بان هذا السواد مماثل لذلك السواد ومخالف البياض بديهي واذا كان التصديق بديهيا فالجزء اولى بان يكون بديهيا وانت قد عرفت ما فيه في بحث الوجود ثم المختلفان اما ان يصح اجتماعهما اي صدقهما على موضوع واحد اولا والاول المتلاقيان كالسواد والحركة الصادقين على موضوع واحد والثاني المتباينان والمتلاقيان اما ان يكونا متساويين او متداخلين لانه اذا صدق كل واحد منهما على ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق فهما متساويان والا فهما متداخلان والمتداخلان اما ان يكون احدهما اعم من الآخر مطلقا او من وجه لانه اذا لم يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر فاما ان يصدق احدهما على التعيين على كل ما صدق عليه الآخر او يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر

فان كان

فان كان الاول فبينهما عموم وخصوص مطلق وان كان الثاني فبينهما عموم وخصوص من وجه واعلم ان الموضوع في تعريف المتلاقيين ينبغي ان يحمل على الموضوع الذي يقابل المحمول لا على الموضوع الذي هو محل العرض والا لم يكن التقسيم شاملا للجواهر واذا حمل الموضوع على ما ذكرنا فينبغي ان يراد بالصدق الحمل سواء كان حمل المواطاة كحمل الناطق على ما صدق عليه الانسان او حمل الاشتقاق كحمل السواد والحركة على الجسم قوله متقابلان ان امتنع اجتماعهما الى آخره اشارة الى تعريف المتقابلين وتعريف المتقابلان هما الغيران اللذان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد والمراد بامتناع الاجتماع امتناع صدقهما على موضوع واحد وانما قال من جهة واحدة ليدخل فيه الابوة والبنوة العارضتان لشخص واحد فانهما وان حصلتا فيه فان حصولهما ليس من جهة واحدة بل من جهتين لان ابوته انما هي بالقياس الى شخص وبنوته بالقياس الى آخر وانما قال في زمان واحد ليدخل فيه مضادة السواد والبياض اللذين حصلا في جسم واحد ولكن في زمانين لا يقال يخرج عن هذا التعريف تقابل الانسان مع اللاانسان لعدم اعتبار الموضوع في تقابلهما لانا نقول لا نسلم خروجه عن التعريف وانما يلزم ذلك لو اقتضى التعريف افتقار المتقابلين الى الموضوع وليس كذلك لان امتناع الاجتماع في الموضوع يصدق مع عدم الموضوع ايضا والذي يدل على ان التقابل لا يستدعي وجود الموضوع ما ذكره صاحب الملخص وصاحب التلويحات وغيرهما في تعريف المتقابلين وهو ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان سياق كلام المصنف يقتضي انقسام المتباينين الى المتقابلين والى غيرهما وان لم يذكر سوى المتقابلين

الضدان هما الامران الوجوديان يمكن تعقل كل واحد مع الذهول عن تعقل الآخر

وتعريف المتقابلين بما ذكره المصنف والامام يقتضي ان يكون الانسان والفرس مثلاً متقابلين مع عدم اندراجهما في شيء من اقسام التقابل قال فان كانا وجوديين الى آخره اقول لما فرغ من تعريف المتقابلين شرع في تقسيمهما اعلم ان المتقابلين على ما ذكرنا من التفسير اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا لامتناع التقابل بين عدميين ضرورة ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف وان العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما معا على كل موجود غير الموجودين اللذين هما عدمهما فان كانا وجوديين فاما ان يمكن تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن تعقل الآخر او لا وان كان الاول فهما الضدان سواء كان بينهما غاية البعد كالسواد والبياض او لم يكن كالسواد والحمرة وان كان الثاني فهما المتضايفان كالابوة مع البنوة والاخوة مع الاخوة والحكماء شرطوا في التضاد غاية وقالوا الضدان هما الامران الوجوديان المتعاقبان على محل واحد وبينهما غاية الخلاف فخرج تقابل السواد والحمرة ومنهم من بدل المحل بالموضوع فخرج عنه تقابل الصور النوعية ايضا كالنارية والمائية وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في التقابل بينهما وجود موضوع مستعد لذلك الامر الوجودي وقابل له اولا فان اعتبر فلا يخلو اما ان يعتبر كونه مستعدا له بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد او يعتبر وجود الموضوع المستعد في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الامر الوجودي فيه فان كان الاول فهما عدم وملكة حقيقيان اي يسمى الوجودي ملكة والعدمي عدم ملكة في اصطلاح الحكماء وان كان الثاني فهما

عدم وملكة مشهوران اي في عرف العام وان لم يعتبر وجود الموضوع بل اخذ السلب مقابلا للوجود مطلقا من غير التفات الى موضوع قابل فسلب وايجاب سواء كانا مفردين كالانسان واللاانسان او قضيتين كقولنا زيد بصير زيد ليس ببصير ولنذكر لكل واحد من العدم والملكة بحسب الشهرة والحقيقة رسما ومثالا تسهيلا على الطالب اما العدم الحقيقي فهو عدم كل معنى وجودي يمكن حصوله للموضوع اما بحسب شخصه سواء فات وقت حصوله كالمرد للانسان لغير الصبيان او لم يجئ وقته بعد كالمرودة او وجد وقته حال العدم كالعمى واما بحسب نوعه كالعمى للاكمه بحسب نوعه الذي هو الانسان وكعدم اللحية عن المرأة واما بحسب جنسه القريب كالعمى للعقرب بحسب الحيوان او جنسه البعيد كالعمى للحائط بحسب الجسم الذي هو الجنس البعيد للحائط فان جنسه القريب هو الجماد واما الملكة بهذا المعنى فهو الامر الوجودي الممكن للشيء بحسب احد هذه الاعتبارات المذكورة واما الملكة بحسب الشهرة فهي الامر الوجودي الذي يعتبر فيه وجود الموضوع في وقت امكان حصوله فيه كالكتابة لزيد في وقت امكانها له والبصر للشيء في وقت امكانه له والعدم بحسب الشهرة انعدام هذه الملكة وارتفاعها عن ذلك المحل وقد ظهر من هذا ان العدم والملكة بحسب التحقيق اعم منهما بحسب الشهرة فان سلب اللحية عن الطفل وسلب البصر عن الجرو ليس عدم ملكة بحسب الشهرة مع انه عدم ملكة بحسب الحقيقة قال قيل السواد من حيث انه ضد للبياض الى آخره اقول توجيه هذا الاعتراض ان يقال انقسام المتقابلين الى ما ذكرتم من الاقسام الاربعة ليس بصحيح لانه ادى الى كون قسم الشيء قسيما له وذلك لان التضاد داخل في التضايف فان السواد مثلا من حيث انه ضد

او تعوق الجواب اذا المقابل مقسم وعام باعتبار ما صدق عليه وخاص باعتبار المفهوم

للبياض معقول بالقياس الى البياض فيكون متضايفا له واذا كان داخلا في التضايف لا يكون
قسيما له وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان التضاد داخل تحت التضايف لصدق التضاد
بدون التضايف فان السواد من حيث هو سواد يصدق عليه انه ضد للبياض ولا يصدق انه
مضايف له نعم التضايف عرض للسواد من حيث عروض الضدية له فالمضايف اذن هو حيثية
ضدية السواد لا نفس السواد ولا استبعاد في كون الشيء قسيما للغير بحسب الذات وقسما منه
باعتبار عارض كاللاثبوت في الذهن المقابل للثبوت الذهني بحسب الذات مع انه اخص
باعتبار عروض الثبوت الذهني قوله قيل المقابل تحت المضاف الى آخره اشارة الى اعتراض
آخر على التقسيم المذكور مع جوابه وتوجيه الاعتراض ان المتقابلين لو انقسما الى هذه
الاقسام المذكورة لزم ان يكون المقابل اعم من المضاف وليس كذلك لان المقابل
من حيث انه متقابل نوع من المضاف فيكون اخص منه وتقرير الجواب ان يقال ان جهة
كون المقابل اعم من المضاف مغايرة لجهة كونه اخص وذلك لان المقابل الذي جعل مورد
التقسيم انما هو الذات التي صدق عليها المقابل ولا شك انه بهذا المعنى اعم من المضاف
لصدقه عليه وعلى غيره كالضد والايجاب والسلب واما ما هو اخص من المضاف فهو
انما التقابل وحده وهو المضاف الحقيقي او الذات مع وصف التقابل وهو المضاف
المشهوري واذا كان كذلك اندفع ما ذكرتم من الاعتراض لان غاية ما في الباب ان يكون
المقابل اعم من المضاف بحسب ذاته واخص منه بحسب عارض من العوارض ولا امتناع فيه فان
الكلي اعم من الجنس ثم يصير اخص منه باعتبار عارض عرض له وهو كونه جنسا للخمسة
وجنس الخمسة اخص من مطلق الجنس قال فروع الاول المثلان لا يجتمعان الى آخره
اقول هذه فروع بعضها يتعلق بالمثلين وبعضها يتعلق باقسام المتقابلين

الفرع الاول هو انه يمتنع اجتماع المثلين في محل واحد في زمان واحد خلافا للمعتزلة
فانهم اذا راوا محلا اشد بياضا او سوادا من محل آخر قالوا ان ذلك لاجتماع اعداد من البياض
او السواد في ذلك المحل احتج اصحابنا بانه لو اجتمع المثلان لزم اتحاد الاثنين وانه محال
بيان الشرطية هو انهما لو اجتمعا في محل واحد لامتنع الامتياز بينهما لانه لو حصل الامتياز
بينهما فاما ان يكون بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والاول والثاني محال لان
لان المثلين يشتركان في جميع الذاتيات واللوازم والثالث ايضا محال لان نسبة
جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد فعروض شيء لاحدهما
دون الآخر ليس اولى من العكس واذا امتنع الامتياز حصل الاتحاد الفرع الثاني هو
ان التنافي بالذات انما هو بين السلب والايجاب وفي ساير الاقسام بواسطة السلب والايجاب
وذلك لان احد الضدين كالسواد لولا انه ليس ببياض لما كان مقابلا للبياض فالتقابل
بين السواد واللاسواد بالذات وبين السواد والبياض بالعرض وكذلك المضافان والعدم
والملكة وانما ترك ذكر العدم والملكة لان السلب فيهما اظهر الفرع الثالث في الفرق بين
تقابل السلب والايجاب وبين تقابل غيرهما وهو ان السلب والايجاب لا يجوز صدقهما على شيء واحد
ولا كذبهما معا لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما ساير اقسام المتقابلين فيجوز
كذبهما اما المضافان فلانه يجوز خلو المحل عنهما فيصدق سلبهما واما الضدان
فيكذبان لاحد وجوه ثلاثة الاول لعدم المحل فانا لو فرضنا عدم الجسم كذب السواد والبياض
معا عليه لعدم الموضوع والثاني لكون المحل متصفا بالوسط اي بما هو متوسط بين الضدين
وذلك المتوسط اما ان يكون له اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد واما ان يعبر
عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجاير والثالث لخلو المحل عن الوسط والطرفين جميعا كالشفاف

الخالي عن السواد والبياض وعن المتوسط بينهما كالحمرة والصفرة واما العدم و
الملكة سواء كانا حقيقيين او مشهورين فيكذبان عند عدم الموضوع فان الشخص
المعدوم لا يصدق عليه العمى ولا البصر وكذلك يكذبان عند عدم استعداد المحل للملكة
باحد الاعتبارات المذكورة كالسواد فانه يصدق عليه سلب العمى والبصر واما المشهوران
فيكذبان ايضا عند وجود المحل قبل وقت الامكان كما تقدم قال الرابع المضافان
متلازمان الى آخره اقول هذا الفرع يشتمل على بحثين البحث الاول ان كل واحد
من المضافين مستلزم للآخر طردا وعكسا اى وجود كل واحد منهما سواء
كان ذهنيا او خارجيا مستلزم لوجود الآخر وكذا عدم كل واحد منهما لعدم
الآخر بخلاف غيرهما من المتقابلين فانه يجوز وجود كل واحد منهما دون الآخر
اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلجواز تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
البحث الثاني ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل كالبياض
للثلج واما ان لا يكون وح اما ان لا يكون شئ منهما لازما للمحل وهو ظاهر او
يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل واليه اشار بقوله قد يلزمان المحل على البدل
ثم اما ان يجب كون احدهما معاقبا للآخر على معنى ان احدهما اذا عدم وجد الآخر
من غير توسط بينهما كالصحة والمرض فان البدن لا يخلو عنهما عند من لا يقول
بالحالة الثالثة واما ان لا يجب ذلك وح اما ان يصح عليهما التعاقب كالسواد
والبياض مثلا بالنسبة الى جسم يلزمه احدهما او لا كالحركة الى الوسط والحركة
من الوسط فانهما ضدان ولا يمكن تعاقبهما ولا بد ان يتوسطهما سكون كما عند
ارسطو واتباعه وسيأتي الكلام فيه لا يقال هذا القسم لا يدخل تحت

المقسم

المقسم وهو ان يلزم احدهما المحل اذ الجسم في حال السكون المتخلل بين الحركتين
يخلو عن الحركتين جميعا فيلزم فساد التقسيم لانا نقول ان الجسم وان خلا عن
الحركتين حال لا يخلو عنهما حال الصعود والهبوط وهذا القدر يكفينا في صحة
هذا المثال فانا نقول ان الحركتين حال الصعود والهبوط يلزمان المحل
على البدل مع ان الحركتين غير متعاقبتين ولم ندع ان الحركتين يلزمان المحل على البدل
مطلقا قال الخامس الاستقراء دل الى آخره اقول قوله الاستقراء
دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد
يشتمل ثلث مسائل الاولى ان الاجناس لا تتضاد وقيل عليه ان الخير والشر
ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة واجيب اولا بمنع التضاد فان
الشر عدمي وثانيا بمنع الجنسية لجواز ان يكونا من عوارض ما صدقا عليه
الثانية انه لا تضاد بين الانواع العالية والمتوسطة ولا بين النوع الاخير
وبين النوع العالي او المتوسط الثالثة وجوب كون الضدين داخلين
تحت جنس واحد ونوقض ذلك بتضاد الشجاعة والتهور فان الشجاعة
داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة واجيب بمنع
كون الفضيلة والرذيلة جنسين للشجاعة والتهور سلمناه لكن لا نسلم انهما
ضدان اذ ليس بينهما غاية البعد فان الشجاعة متوسطة بين التهور والجبن
قوله وان المتباينين اي الاستقراء دل ايضا على ان المتباينين سواء كانا
متضادين او غير متضادين لا يتضاد هما شئ واحد بل ضد الواحد لا يكون
الا واحدا واعلم ان هذا الحكم مبني على اشتراط غاية البعد في التضاد والا

قوله جملة ما يتوقف عليه منقوض بالواجب لان لفظ الجملة ينبئ بالتركيب والصحيح العلة التامة ما يتوقف عليه وجود الشئ والناقصة ما يتوقف على غيره

فالحمرة والصفرة يضادة معا السواد قال الفصل السادس في العلة والمعلول الى آخره اقول علة الشئ ما يحتاج اليه الشئ وهي اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه وجود الشئ واما ناقصة وهي بعض ما يحتاج اليه المعلول والناقصة تنقسم الى خمسة اقسام ووجه الحصر فيها ان العلة اما ان تكون جزءا من ماهية المعلول او خارجة عنها اما الاول فان كان جزءا به يكون الشئ موجودا بالفعل لا به فقط بل به وبغيره فهو الصورة كصورة السرير وان كان جزءا به يكون الشئ موجودا بالقوة فهو المادة كالخشب للسرير وهي المادة وتسمى بالنسبة الى المعلول المركب منها ومن الصورة عنصرا وبالنسبة الى الصورة الحالة فيها قابلا واما الثاني فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشئ او مؤثرا في مؤثرية المؤثر وامرا ثالثا فالاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والداعي فان الانسان يتصور اولا السكنى في البيت ثم ذلك التصور يكون علة وداعيا له الى بناء البيت ولهذا قيل العلة الغائية علة في الذهن ومعلولة في الخارج والثالث هو الشرط ويندرج فيه الموضوع والآلة وزوال المانع والمصنف لم يذكر الشرط في العلل بل جعلها اربعا اقتداء بالغير والحق ما ذكرناه لتوقف المعلول عليه ايضا ويمكن ان يقال الشرط لما كان راجعا الى تتميم العلة الفاعلية جعلها الحكماء من قبيل العلة الفاعلية ولذلك جعلوا العلل اربعا واعلم ان ما كان جزءا يسمى علة الماهية والخارج علة الوجود قال الثاني في تعدد العلة والمعلول الى آخره اقول الواحد لا يخ اما ان يكون واحدا بالشخص او واحدا بالنوع فان كان واحدا بالشخص فقد اتفق المتكلمون والفلاسفة على انه يمتنع ان يكون معلولا لعلتين مستقلتين واحتجوا بان العلة المستقلة ما يحتاج اليه المعلول ويستغني به عن غيره فلو توارد عليه علتان مستقلتان لزم

ان يكون

ان يكون محتاجا اليهما مع كونه مستغنيا عنهما هذا خلف واما ان كان واحدا بالنوع فاختلفوا في جواز تعليله بالعلل المختلفة فمنعه المتكلمون وجوزه الامام والحكماء واليه اشار بقوله والمتماثلان يجوز تعليلهما بالمختلفين احتج المجوزون بان مضادة كل واحد من السواد والبياض لازمة لذاتيهما معلولة لهما ولا شك ان مضادة احدهما للآخر مماثلة لمضادة الآخر له مع كونهما معللتين بعلتين مختلفتين وهما السواد والبياض قال والمركب قد يتعدد آثاره الى آخره اقول العلة الفاعلية اما ان تكون مركبة او بسيطة والمركبة اما ان تختلف آثارها وتتعدد كالآثار الصادرة عن الحيوان او لا تختلف كالعشرية الحاصلة من مجموع الآحاد واما البسيط فاما ان يكون معه تعدد واختلاف كتعدد الآلات او القوابل او الشرائط واما ان لا يكون كذلك بل يكون مجردا من جميع هذه الاعتبارات فان كان الاول فقد اتفق المتكلمون والحكماء على انه يجوز ان يصدر عنه في مرتبة واحدة آثار متكثرة كالآثار الصادرة عن واهب الصور في عالم الكون والفساد وان كان الثاني فقد اختلف فيه فذهب الفلاسفة الى ان البسيط من حيث هو واحد من غير تعدد الآلات والقوابل لا يصدر عنه شيئان واستدلوا بانه لو صدر عنه شيئان لزم احد الامرين وهو اما خلاف المقدر وهو تركب البسيط واما التسلسل بيان الملازمة وهو ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للآخر بدليل انه يمكننا تعقل احد المفهومين مع الذهول عن الآخر ولان النسبة بين الشئ وغيره للنسبة بين ذلك الشئ وبين آخر فهاتان المصدريتان اما ان تكونا داخلتين في ماهية العلة او خارجتين عنها او احديهما داخلة والاخرى

خارجة فان كان الاول كانت العلة مركبة لا بسيطة هذا خلف وكذا الثالث
لان كل ما له جزء كان له جزء آخر فيكون مركبا وان كان الثاني كانت المصدريتان
معلولتين للبسيط ضرورة كونهما عارضتين له ومحتاجتين اليه وح نقول
مفهوم كون البسيط مصدرا لاحدى هاتين المصدريتين غير مفهوم
كونه مصدرا للمصدرية الاخرى فهذان المفهومان ايضا اما ان يكونا
داخلين او خارجين او احدهما داخلا والآخر خارجا فان كان الاول او
الثالث يلزم التركيب وان كان الثاني كان لهما مصدريتان اخريان والكلام
فيهما كالكلام فيما تقدم فاما ان يلزم التسلسل او الانتهاء الى ان يكونا
داخلين او احدهما داخلة وح يلزم التركيب واجاب عنه المصنف بوجهين
احدهما حل والآخر معارضة اما الحل فيمكن تقريره بوجهين احدهما ان
يقال لم لا يجوز ان يكون المصدريتان خارجتين قوله لو كان كذلك
لكان كل واحد معلولا للبسيط قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كانتا وجوديتين
حقيقيتين اما اذا كانتا عدميتين او اعتباريتين فلا حاجة لهما الى العلة
والثاني ان يقال ما ذكرتم من انحصار المصدريتين في الاقسام الثلثة
باطل لان التقسيم انما يصح لو كانت مصدرية العلة للمعلول صفة ثبوتية
وذلك ممنوع والتقرير الاول اولى لان كل مفهومين سواء كانا وجوديين
او عدميين لا بد ان يكونا بالنسبة الى ثالث على احد الوجوه الثلثة المذكورة
والعلم به ضروري واما المعارضة فهي ان يقال ان الجسمية شيء واحد
وانتم قائلون بانها تقتضي الحصول في المكان المطلق وتقتضي

قبول

قبول الاعراض الوجودية كالمقادير وغيرها ولا شك في ان الاول غير الثاني فصارت
الجسمية علة لصدور اثرين عنها وفي هذه المعارضة نظر لان الجسمية ليست واحدة
من جميع الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتاليف وغير ذلك فيجوز ان يكون اقتضاء
المكان للابعاد وقبول الاعراض للماهية قال الثالث في الفرق بين جزء المؤثر
وشرطه الى آخره اقول جزء المؤثر وشرطه وان اشتركا في ان كل واحد منهما لا بد
منه في وجود الاثر وتحققه لكنهما يفترقان من وجه آخر وهو ان جزء المؤثر يتوقف عليه ذات
المؤثر والشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كاليبوسة للنار فان تاثير النار في الجسم
واحراقها يتوقف على يبوسة ذلك واما ذات النار فليست موقوفة على يبوسة ذلك الجسم
والمراد بالمؤثر في هذا الموضع هو العلة الفاعلية قال الرابع قيل الشيء الواحد
لا يكون فاعلا وقابلا الى آخره اقول ذهب الحكماء الى ان الشيء الواحد من كل وجه
يمتنع ان يكون فاعلا للشيء وقابلا له معا واحتجوا على ذلك بوجهين احدهما انه لو كان
كذلك لزم كون البسيط مستلزما لذلك الشيء وغير مستلزم له والتالي باطل بيان الملازمة
ان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والمؤثر من حيث هو يستلزم الاثر فلو
كان فاعلا للشيء وقابلا له لزم ما ذكرنا بالضرورة الوجه الثاني ان الفاعلية غير
القابلية لان الشيء بالاعتبار الاول مفيد وبالاعتبار الثاني مستفيد فلو كان البسيط قابلا
وفاعلا لصدر عن البسيط شيئان احدهما الفاعلية والآخر القابلية والتالي باطل
لما تقدم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والجواب عن الاول لا نسلم نفي
التالي لان عدم استلزام البسيط للشيء باعتبار كونه قابلا لا ينافي استلزامه باعتبار كونه
فاعلا لجواز استلزام الشيء الآخر باعتبار وعدم استلزامه باعتبار آخر ويؤيد هذا

ومخالفة الوضع الطبع في قوة الخطاء عند المحصلين

ما قيل ان نسبة الفاعل الى الاثر بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
العام والامكان العام لا ينافي الوجوب والجواب عن الوجه الثاني ان مواده مبني
على ان البسيط لا يتعدد آثاره وقد تقدم ضعفه قال الباب الثاني في الاعراض
الى قوله والوضع اقول لما فرغ من الامور العامة شرع في الاعراض وكان
الاولى تقديم الجواهر على الاعراض وضعا لتقدمها عليها طبعا لكن الابحاث المتعلقة
بالجواهر لما احتاج بعضها الى الابحاث المتعلقة بالاعراض على ما ستعرفه قدم احكام
الاعراض وهذا الباب مشتمل على فصول الاول في المباحث الكلية التي لا تختص بواحد
منها بل يشمل الاعراض كلها البحث الاول في تعدد اجناس الاعراض اجمالا واعلم ان
المشهور بين الحكماء انحصار الاعراض في المقولات التسع وانما قال المشهور لانه لا
دليل على الانحصار وقد يضبط بان يقال العرض اما يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة و
لا نسبة والاول هو الكم والثاني الاعراض النسبية وهو ما عدا الكم والكيف والثالث
الكيف ثم اخذ يعرف كل واحد منها اما الكم فهو عرض يقبل القسمة والتجزي لذاته
واحترز بقوله لذاته عما يقبل القسمة لا لذاته كالجسم والسواد فانهما يقبلانها
لا لذاتهما بل باعتبار حلول المقدار في احدهما وحلول الآخر في محل المقدار وقد
عرفه القدماء بانه الذي يقبل لذاته المساواة والمفاوتة بسبب التطبيق وانما
عدل المصنف عنه لكونه تعريفا دوريا اذ المساواة هي الاتحاد في الكم والتطبيق
وضع احد المقدارين على الآخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه واذا كان كذلك
فتعريف الكم بها يؤدي الى الدور والكم اما متصل كالمقادير واما منفصل
كالاعداد واما الكيف فهو ما لا يقبل القسمة الى آخر قوله لا يقبل القسمة احتراز

عن الكم

عن الكم وقوله لذاته ليدخل ما يقبلها لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير قوله
ولا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم انه يرد على هذا
التعريف النقطة والوحدة فانهما لا تقبلان القسمة بالذات مع انهما ليستا من الكيف لما يجيء
من عدم دخولهما في المقولات التسع واما الاين فهو نسبة الشيء الى المكان بالحصول فيه
وذهب صاحب المباحث الى انه ليس عبارة عن نفس هذه النسبة بل عن امر وهيئة يتم
بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان ذلك الامر ان لم يكن نسبة كان الاين كما او
كيفا وايضا يلزم ان يكون بمجرد النسبة توجب امرا حقيقيا وهو غير معقول وان كان
نسبة الى غير المكان فهو باطل اتفاقا وان كان نسبة الى المكان فهو المطلوب واما متى
فعبارة عن نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه او في طرفه وهو الآن فان كثيرا من الاشياء
يقع اطرافها في الازمنة مع انه يسئل عنه بمتى وهو اما حقيقي وهو كون الشيء في الزمان
الذي لا ينفضل عليه بل يطابق وجوده ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا قال
الوضع هو الهيئة الحاصلة للشيء الى قوله واعلم ان الوحدة اقول الوضع لفظ
مشترك بين معان احدها قبول الاشارة الحسية والنقطة على هذا تكون ذات وضع
دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض والثالث
المقولة وهو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور
الخارجة عنها كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض كالاستقامة ونسبة
تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها مثل كون راسه من فوق ورجله من سفل ولا يكفي
النسبة الاولى في الوضع والا لزم ان يكون الانعكاس قياما واعلم ان لفظ الهيئة
والعرض والصفة يقرب ان تكون الفاظا مترادفة والاضافة هي النسبة التي تعرض

للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة فانها تعرض للاب بالقياس الى البنوة وانما قال الى نسبة
اخرى ولم يقل الى شيء آخر ليخرج سائر الاعراض النسبية وقد تعرف بالنسبة المتكررة اى لا يعقل
كل واحد من المضافين الا بالقياس الى الآخر وليست الاضافة معنى واحداً في المتضائفين
بل لكل واحد منهما اضافة مخصوصة الى الآخر مغائرة لاضافة الآخر اليه واما الملك فقال
ابو علي لست احققها ويشبه ان تكون عبارة عن الهيئة العارضة للشيء بسبب ما يحيط به و
ينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص قوله ما يحيط به احتراز عن وضع انسان قميصه
على راسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به والمراد بالاحاطة ما هو اعم من ان يكون
احاطة بالكل او بالبعض وقوله ينتقل بانتقاله احتراز عن احاطة البيت مثلاً بالشيء و
هذه المقولة قد يقال لها الجدة قوله واما مقوله ان يفعل فهى كون الشيء مؤثراً في غيره
تاثيراً غير قار الذات بل لا يزال يتجدد كالقاطع ما دام يقطع وان ينفعل هو كون الشيء
متاثراً عن غيره ما دام يتاثر كالتسخن والتبرد والتقطع لا كالسخونة والبرودة فانهما
من الكيف واعلم ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى بهاتين المقولتين من اسم الفعل والانفعال
لان الفعل والانفعال كما يقعان على التاثير والتاثر اللذين هما التحريك والتحرك يقعان
على الاثر الحاصل بعد وقوع الحركة لان السخونة الحاصلة في محل بعد تمام التسخين
قد يضاف الى الفاعل فيقال هذا فعله والى المحل فيقال هذا انفعاله واما الآن
فلا يقعان الا على التحريك والتحرك قال واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عنها
اقول قدح بعضهم في انحصار الموجودات في المقولات العشر لانه قد وجد امور
غير مندرجة تحتها كالنقطة والوحدة فانهما غير مندرجتين تحت شيء من هذه المقولات
والا لتركبتا مع بساطتهما هذا خلف وكذلك نفس الوجود والشيئية وبالجملة الاعتبارات

العامة وايضا فان المفهوم من الابيض شيء له البياض وهو غير داخل تحت الجوهر لان فهمه
لا يتوقف على فهم كونه جوهراً ولا تحت العرض لانه غير مندرج تحت الكيف اذ الداخل تحته
البياض لا الابيض وعدم دخوله تحت سائر المقولات ظاهر وكذا الكلام في جميع المشتقات
وقد يجاب عن الاربع الاول بانا انما ادعينا كون الاجناس العالية عشرة وما ذكرتم
لا يناقض ذلك لجواز ان تكون هذه الامور وان كانت خارجة عن الاجناس العشرة غير
اجناس بل انواعا او اشخاصا نعم لو بينتم كونها اجناسا كان ذلك قادحا في دعوانا و
اما المشتقات فالجواب عنها لا يرد لانا انما جعلناها اجناسا للماهيات المحصلة والابيض
ليس كذلك فان كون الشيء ذا بياض لا يجعله محصل الماهية مثلا ان كون الحيوان ناطقا
يجعله محصل الماهية قال وان جنسيتها غير معلومة الى قوله الثاني اقول
جنسية الاعراض التسعة غير معلومة لان الماهيات التي يصدق عليها رسم الكم جاز
ان تكون مختلفة بتمام الماهية ويكون اطلاق الكم عليها قولا عرضيا لا ذاتيا وكذا غيره
من الاقسام واعلم ان العرض ليس جنسا للمقولات التسع واستدل عليه الشيخ بانه لو كان
جنسا لما تحته من الكم والكيف وغيرهما لكان تعقلها يستلزم تعقل العرض ولكان
ثبوته لها غنيا عن البيان لان اجزاء الماهية لا تطلب بالبرهان على ما تقرر في موضعه والتالي
باطل فانا نتصور المقدار مع الشك في عرضيته وفيه نظر لانا لا نسلم انا نتصور
الكم بكماله وحقيقته مع الشك في العرضية وفيه وجه آخر وهو ان الاعراض الاضافية احوج
الى الكون في الموضوع من الاعراض الغير الاضافية القوية الوجود كالكميات والكيفيات
فكانت اولى بالعرضية فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا قال
الثاني في امتناع الانتقال عليها اقول اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال

على الاعراض والدليل عليه هو ان تشخص العرض يحتاج الى سبب فهو اما ماهية العرض
او شيء من لوازمها او امر آخر والاولان باطلان والا لكان نوع كل عرض منحصرا في شخصه
فتعين الثالث وهو اما ان يكون امرا حالا في العرض او محلا له او غيرهما وهو المفارق
والثالث باطل لان نسبة ذلك المفارق اليه كنسبته الى غيره فيلزم الترجيح من غير مرجح
وكذا الاول لوجهين احدهما انه يكون مكتفيا في وجوده بموجده وفي تشخصه بما
يحل فيه فيكون غنيا عن المحل فلا يحل فيه والثاني ان حلول الشيء في العرض يتوقف على
تعين محله الذي هو العرض فلو تعين هو ايضا بالحال لزم الدور فتعين الثاني وهو
ان يكون سبب تشخص العرض هو المحل فاذا فارق محله بطل تشخصه فامتنع مفارقته عنه
بعينه وهو المطلوب قوله بخلاف الجسم الى آخره جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال
ان هذا الدليل يقتضي استحالة الانتقال على الجسم بان يقال تشخص الجسم المعين ليس لماهيته
ولا للوازمها لما تقدم بل لعلة اخرى وهي اما حيز او امر حال فيه او امر مغاير لهما و
الاخيران باطلان لما مر فتعين الاول فاذا فارق حيز تشخصه فامتنع انتقاله عنه بعينه
وتقرير الجواب ان الجسم انما يحتاج الى الحيز في تحيزه لا في تشخصه والتحيز حاصل
باعتبار الحيزين اي سواء كان في هذا الحيز او في حيز آخر وتحقيقه ان تعين الجسم
بتعين صورته التي تعينت بسبب تعين الصورة السابقة المسبوقة باخرى وهلم جرا
وح جاز مفارقته عن الحيز المعين مع بقاء تشخصه ولا يتمشى ذلك في العرض اذ ليس له
صورة وراء العرضية وقد بينا امتناع تعلل الشيء بها ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين وح يجوز مفارقته
عنه كما في المادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها واحتياجها الى الصورة من حيث

هي صورة ولذلك جاز مفارقتها عن الصورة المعينة قال الثالث في قيام العرض
بالعرض الى آخره اقول اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض واحتجوا بانه
بان المعنى بالقيام كون الشيء متحيزا بتبعية تحيز محله فذلك المتبوع لا يكون عرضا والا
لم يكن له ايضا حصول في ذلك الحيز على سبيل الاستقلال فلم يكن هو بالمحلية اولى من
العكس فتعين ان يكون جوهرا وهو المطلوب قالت الفلاسفة لا نسلم ان الحلول
عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن ان يختص شيء بشيء بحيث يصير احدهما منعوتا والآخر
ناعتا وكيف فان للباري تعالى نعوتا قائمة بذاته مع امتناع تحيز الله تعالى وان سلم ان
الحلول عبارة عما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون العرض قائما بمحل يكون تحيز ذلك المحل
تبعا لمحل آخر وهو الجوهر فان تحيز المحل اعم من ان يكون بالذات او بواسطة والاولوية
بالمحل انما يكون لاجل خاصية اخرى احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض
بانا نجد اعراضا يمتنع نعت الجسم بها ويصح وصف العرض بها كالبطوء والسرعة
فان الجسم الذي يكون في جسميته سريعا او بطيئا غير معقول فهما اذن من اوصاف
الحركة قال الرابع في بقاء الاعراض الى آخره اقول ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى استحالة بقاء الاعراض اي استمرار وجودها واستدل بوجهين
الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلو بقي العرض لكان له بقاء فيلزم قيام
العرض بالعرض الثاني لو صح بقاؤه لاستحال زواله والتالي باطل بالاتفاق بيان
الشرطية انه لو زال فزواله اما بنفسه وهو محال والا لزم الانقلاب من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي او بغيره وهو ايضا محال لان ذلك الغير اما ان يكون
امرا وجوديا او عدميا والاول اما ان يكون موجبا او فاعلا مختارا والكل باطل

اما كونه وجوديا موجبا فلان الموجب هو الضد وطريان الضد على المحل مشروط
بعدم الضد الاول عنه لامتناع اجتماع الضدين في محل واحد في زمان واحد
واذا كان كذلك امتنع تعليل عدم الاول بطريان الضد الآخر والا لزم الدور
واما كونه عدميا فلانه ح يكون عدمه لانتفاء شرط من شرائط وجوده لكن شرط العرض
الجوهر فيعود الكلام اليه في كيفية عدمه بان يقال عدمه اما لامر موجود او
معدوم والاول محال لما مر وكذا الثاني لان عدمه يكون لانتفاء شرط وشروطه
وذلك الشرط ان كان عرضا لزم الدور وهو محال وان كان جوهرا كان
عدمه ايضا لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر آخر
الى نهاية وانه محال واما كونه فاعلا مختارا فلان الفاعل المختار لا بد له من اثر
اذ هو معنى الفاعل فيكون موجدا لا معدما اذ العدم لا يكون اثرا واذا تقرر
ذلك فاعلم انه لو محال ويلزم الدور او التسلسل لكان اولى اذ لزوم الدور
غير متعين على ما تقرر فان قلت لم لا يجوز ان يكون المؤثر فاعلا مختارا يصدر
عنه اثر وجودي يقتضي ذلك الاثر عدم العرض قلت لان حاصله راجع الى
العدم بالضد وقد ابطلناه واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين
بان يقال لا نسلم ان البقاء عرض وانما يلزم ذلك ان لو كان موجودا وهو ممنوع
ولا نسلم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض لما تقدم وعن الوجه الثاني لا نسلم انه لو زال
بنفسه لكان ممتنعا لذاته فان الممتنع لذاته لا يوجد اصلا وهذا قد يوجد فيجوز ان
يقتضي ذاته عدمه في زمان معين بعد ان يبقى ازمنة كثيرة وما ذكرتم من الانقلاب
مشترك الالزام لانكم قلتم العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع

الوجود

الوجود في الزمان الثاني ولئن سلمنا انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز ان يقتضي عدمه
مؤثر وجودي ولا نسلم انحصاره في الضد بل لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا
عن محل ذلك العرض ولو سلم الانحصار فلم لا يجوز ان يزول بطريان الضد الآخر في
مجاور محله كما في ساير الاضداد حتى لا يلزم الدور وكلام المصنف يحتمل هذين
التوجيهين سلمناه لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء شرط ولا نسلم انحصار شرط
العرض في الجوهر لجواز ان يكون مشروطا بعرض غير قار كالحركات والاصوات
فاذا فني الشرط فني المشروط سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المقتضي لعدمه
هو الفاعل المختار ولا نسلم ان العدم المتجدد ليس اثرا قوله مؤثر مباين عطف على ذاته
في قوله يقتضيه ذاته وكذا قوله انتفاء شرط او فاعل واعلم ان النظام ذهب الى ان الاجسام
ايضا لا تبقى زمانين وتمسك بهذا الدليل بعينه قال الخامس في امتناع قيام العرض
الواحد بمحلين الى آخره اقول اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا ابا
هاشم وبعض الفلاسفة واحتجوا على الامتناع بثلاث حجج الاولى انه لو جاز ان يحصل
عرض واحد في محلين جاز ان يحصل جسم واحد في مكانين اذ لا فرق بينهما في العقل والتالي
باطل بالاتفاق الثانية لو جاز ذلك وقدرنا قيام عرض بمحلين لم يكن حال العرضين في
الاثنينية الا كحال العرض الواحد القائم بالمحلين فيلزم ان لا يتميز السواد المحسوس في محل
عن السواد المحسوس في آخر لاحتمال حلول السواد الواحد في محلين وح لا يتميز الاثنان عن
الواحد الثالثة لو جاز ذلك لزم اجتماع علتين مستقلتين وهما المحلان على معلول
واحد بالشخص وهو العرض لما تقدم ان المحل هو العلة لتشخص العرض والتالي باطل
وقال قدماء الفلاسفة الاضافات امور وجودية وهي ان كانت متماثلة الحقيقة

كالجوار والاخوة جاز قيامهما بمحلين فان الجوار قايم بجارين والاخوة باخوين وان كانت
مختلفة كالابوة والبنوة امتنع قيامها بمحلين واجيب بان لكل واحد من الجارين والاخوين
اضافة خاصة قايمة به غير ما قامت بالآخر قال ابو هاشم التاليف عرض واحد قايم بالجوهرين و
يمتنع قيامه باكثر من جوهرين اما الاول فلانا نجد صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المولفة فلا
بد ان يكون بين كل جزئين منها رابطة بها تصعب الانفكاك وهو التاليف ولما لم توجد هذه الرابطة
بين المجاورين سهل انفكاكهما واما الثاني فلانه لو قام تاليف بثلثة اجزاء فلو انعدم جزء
منها لزم انعدام التاليف ولا يبقى الباقيان مولفين وليس كذلك والجواب لا نسلم ان عسر
الانفكاك بين اجزاء الجسم بسبب التاليف المحتاج الى جزئين ولم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب احتياج
احد الجزئين الى الآخر وبسبب ان الفاعل المختار جعل احدهما ملتصقا بالآخر وايضا لا نسلم ان التاليف
قايم بكل منهما بل قايم بالمجموع قال **الفصل الثاني** في مباحث الكم اقول
لما فرغ من الابحاث المشتركة بين الاعراض شرع فيما يخص كلا منها وبدا بالكم وانما قال
في اقسامه ولم يقل في انواعه لان جنسية الكم لم يتحقق كما مر واعلم ان الكم تنقسم بالقسمة
الاولى الى المتصل والمنفصل وذلك لانه لا يخ اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء
تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للآخر او لا والاول المتصل والثاني
المنفصل وهو منحصر في العدد لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات آحاد
فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ
من حيث انسان او حجر مثلا لم يمكن اعتبار كونها كميات منفصلة الا عند كونها معدودات
بالوحدات التي فيها ثم الكم المتصل اما ان يكون ثابت الاجزاء قار الذات او لا والثاني
الزمان والاول المقدار وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون قابلا للانقسام في جهة واحدة

اعني الطول وهو الخط واما ان يقبله في جهتين اعني الطول والعرض وهو السطح ويسمى
البسيط ايضا واما ان يقبله في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق وهو الجسم
التعليمي ويسمى الثخين والخط ينتهي بالنقطة والسطح بالخط والجسم التعليمي بالسطح وانما
سمي التعليمي لان البحث في العلوم التعليمية اي الرياضية انما يقع عن الجسم بهذا المعنى
وانما سمي ثخينا لان الثخين اسم لحشو ما بين السطوح فالجسم التعليمي يكون ثخينا بهذا المعنى
اي ذا حشو بين السطوح اي ذا عمق ولقائل ان ينقض تعريف الثخين بثخن الكرة والثخن
ان اعتبر نزولا فهو عمق لان العمق ثخن نازل من فوق وان اعتبر صعودا فهو سمك لانه
ثخن صاعد من اسفل وقد يطلق العمق على معنى آخر وهو البعد المقاطع للطول والعرض ولم
يعتبر المصنف مقاطعة العرض وهو محتاج اليه واعلم ان العمق قد يطلق ايضا على نفس الثخن
والطول له خمسة معان احدها الامتداد كيف كان وثانيها الامتداد الذي يفرض اولا
وثالثها اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار التقدم والتاخر ورابعها
الامتداد الآخذ من راس الآدمي الى قدمه وفي ساير الحيوانات من راسه الى ذنبه فالمصنف سمى
البعد الآخذ في ساير الحيوانات من ظهره الى اسفله طولا وهو في اصطلاح الآخرين عمق وقد
خالف اصطلاحهم وخامسها الامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه والعرض له اربعة
معان احدها البعد المفروض ثانيا وثانيها الامتداد الاقصر وثالثها البعد الآخذ
من يمين الحيوان الى شماله ورابعها المقدار الذي فيه بعدان والمصنف سمى الامتداد الآخذ
من راس الحيوان الى ذنبه عرضا وهو في اصطلاح الآخرين طول لا يقال يمكن توجيه كلامه
بحيث يستقيم على الاصطلاح فيقال معناه العمق هو البعد المقاطع للطول والعرض فيكون
قوله والعرض مجرورا ويكون من ظهره متعلقا بالعمق لانا نقول فساد هذا الكلام ظاهر

أما أولاً فلانه لو كان العرض مجروراً لاحتيج الى ذكر الواو بعده وليست بمذكورة واما ثانياً فلانه
يلزم الفصل بين المعطوف وهو العرض وبين المعطوف عليه وهو الطول بكلام اجنبي وهو قوله
من ظهر معطوف على شيء آخر وهو المقاطع في قوله وقد يطلق العمق على المقاطع وفساده لا يحتاج
الى بيان قال والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات اقول ان
اريد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات فهي كميات بالذات فيكون الطول عبارة
عن الامتداد كيف كان والعرض عن المقدار الذي فيه عمقان والعمق عن نفس الثخن و
هذه المعاني لم يذكرها المصنف وان اريد بها ساير المعاني المذكورة في الكتاب فهي كميات
ماخوذة مع اضافات وعلى الاول يكون كل خط طويلا وكل سطح عريضاً وعلى الثاني لا يكون
كذلك بل قد يكون خط طويلا وخط ليس بطويل فاذا سلبنا عن الخط الطول بهذا المعنى فلسنا
نسلب عنه نفس الامتداد بل الاضافة الخاصة العارضة لذلك الامتداد وكذلك السطح والجسم
قال الثاني في الكم بالذات وبالعرض اقول هذا تقسيم آخر للكم واعلم ان الكم اما
ان يكون كماً في نفسه لا باعتبار حلوله في الكم او حلول الكم فيه او غيرهما كالعدد وانواع المتصل
واما ان يكون كماً بالعرض وهو اربعة اقسام الاول ما يكون حالا في الكم بالذات ومثّل له
بالزمان فان الزمان كم متصل بالذات وبالعرض معاً وكم منفصل بالعرض اما انه كم بالذات
فلانه داخل تحت الكم المتصل واما انه كم متصل بالعرض فلانه منطبق على الحركة المنطبقة على
المسافة المتصلة بالذات ولا استحالة في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له في تلك المقولة شيء
فان الاضافة قد تعرض لها اضافة اخرى واما انه كم منفصل بالعرض فلانه يعرض له الانقسام
الى الساعات والايام والشهور والسنين الثاني ما يكون محلا للكم المتصل كالجسم الذي
هو محل المقدار او للكم المنفصل كالمعدود الذي هو محل العدد الثالث ما يكون حالا في محل

الكم كالبياض الحال في الجسم ولهذا يصح ان يقال بياض هذا الجسم طويل او عريض
او بياضه اكثر من بياض جسم آخر او مساو له الرابع ما يكون متعلقاً بالكم بان يكون
مبدأ لما يعرض له الكم المتصل او المنفصل كما يقال للقوة انها متناهية او غير متناهية
باعتبار ان الآثار الحاصلة منها متناهية او غير متناهية اما بحسب العدد او بحسب المدة
قال الثالث في عرضية هذه الكميات اقول لما فرغ من تعريف الكميات شرع
في عرضيتها اما العدد فقالوا انه عرضي لانه مركب من امور عرضية وكل ما كان كذلك
فهو عرضي اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه مركب من الوحدات والوحدة
امر عدمي واعتبار عقلي كما تقدم في بحث الوحدة واما المقادير فقالوا انها نفس
الجسمية او جزؤها بناء على تركب الاجسام من اجزاء لا تتجزى فان من المتكلمين من ذهب
الى ان الطول والعرض والعمق داخلة في الجسم وذلك لان المقدار لو كان عرضاً
زايداً على الجسم لكان السطح حالاً في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث والخط في السطح
المنقسم في جهتين والحال في المنقسم منقسم على وجه انقسام المحل فيلزم انقسام
السطح في الجهات الثلث والخط في جهتين فيكون السطح جسماً والخط سطحاً هذا
خلف بل يلزم انقسام الكل في الجهات لحلول الخط في السطح المنقسم فيهما و
يلزم انقسام النقطة لحلولها في الخط المنقسم فيهما وعلى كلا التقديرين لزم انقسام
الخط عرضاً والسطح عمقاً ولهذا خصصها المصنف بالذكر ولم يقل فينقسم الخط
في الجهات اجاب الحكماء بان الحال انما ينقسم بانقسام المحل اذا كان حلوله فيه حلول
السريان ولا نسلم حلول هذه الامور في محالها حلول السريان فلا يلزم انقسامها
بانقسام المحل واجاب عنه المتكلمون بان هذا المنع لا يفيدنا وذلك لان السطح لا يخ

من ان لا يوجد في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم او يوجد والاول محال والا لم يكن
حالا في الجسم والثاني لا يخلو من ان يوجد كل السطح بتمامه في كل واحد من اجزائه المفروضة
او لا يوجد بتمامه والاول محال لانه يؤدي الى قيام العرض الواحد وهو السطح بالكثير
وهو الاجزاء والثاني يؤدي الى المطلوب لانه حينئذ يلزم ان يكون بعض اجزائه
حالا في بعض اجزاء الجسم فيلزم انقسامه بانقسام المحل وهو المطلوب لا يقال
لم لا يجوز ان يحل بتمامه في جزء من الجسم لانه لم يكن حينئذ حالا في الجسم وهو محال باتفاق
المتكلمين والحكماء وايضا ذلك الجزء ان قبل الانقسام يعود الكلام المذكور وان
لم يقبله استحال حلول السطح فيه لان السطح منقسم في الطول والعرض فيلزم انقسام
محله ايضا وهو خلاف المقدر ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بتمامه حالا في مجموع
الاجزاء من حيث هي مجموع ويمكن ان يجاب عنه بناء على ان مجموع اجزاء الشيء نفسه فانا
نعيد الكلام المذكور الى المجموع ونقول بمثل ما قلنا في الجسم قال احتج الحكماء
بان الجسم الواحد الى آخره اقول استدل الحكماء على ان المقدار زائد على الجسم
بوجهين الاول ان الجسم المعين كالشمعة المعينة يتعاقب عليه المقادير المختلفة لانا
نعمل منها تارة كرة وتارة مثلثا واخرى مربعا مع بقاء الجسمية المعينة والامور
الزائلة غير الجسمية الباقية الثاني ان الخط والسطح من صفات الجسم التعليمي وعوارضه
والجسم التعليمي عرض فصفاته اولى بان يكون اعراضا اما انهما من صفاته فلان السطح
نهاية الجسم وطرفه والخط نهاية السطح وطرفه فيكونان عارضين للجسم التعليمي واما
ان الجسم التعليمي عرض فلانه يزيد بالتخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير انضمام شيء
اليه كالماء المسخن وينقص بالتكاثف وهو انتقاص الجسم من غير نقصان شيء من اجزائه

كالماء اذا برد والمتغير غير الباقي واما ان صفات العرض عرض فلانها لو كانت جوهرا
لزم افتقار الجوهر الى العرض والجواب عن الاول من وجهين الاول لا نسلم اختلاف المقادير
بل المختلف في تلك الاحوال كلها هي الاشكال والمقدار في كل الاحوال واحد وذلك انما يقتضي كون
الشكل زائدا على الجسم ولا ننازع فيه وانما النزاع في ان المقدار هل هو زائد على الجسم اولا
الثاني ان صحة ما ذكرتم يتوقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى اذ على تقدير وجود الجزء لا يلزم
ذلك لجواز ان يكون اختلاف الاحوال المذكورة بسبب اختلاف المقادير بل ذلك بسبب اختلاف
اوضاع الاجزاء بانتقال بعضها من سمت الى سمت آخر والجواب عن الوجه الثاني نمنع
المقدمات وهو ان يقال لا نسلم كونهما من صفات الجسم التعليمي وانما يلزم ذلك ان لو كانا موجودين
وهو ممنوع وكذلك لا نسلم ان الجسم التعليمي عرض والقول بالتخلخل والتكاثف مبني على نفي
الجزء والا لزم انقسام الجزء ونفي الجزء ممنوع وكذلك لا نسلم بقاء الجسمية بعينها عند عظم
المقدار فان من الجائز ان ذلك لا يحصل الا بعد تفرق اتصال الجسم والتفرق عندكم موجب
لزوال تلك الجسمية قال الرابع في الزمان اقول الزمان عند المتكلمين عبارة
عن مقارنة متجدد موهوم بمتجدد معلوم ازالة للابهام كما يقال آتيك عند طلوع الشمس
فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام
ولو انه قرن بحادث آخر كقدوم زيد كان صالحا صلوح اقترانه بالطلوع لكن لما كان
طلوع الشمس اعرف واشهر كان بهذا التوقيت اولى هكذا ذكره المصري في شرح المحصل
ثم اعلم ان من الناس من انكر وجود الزمان في الخارج واستدل بانه لو كان موجودا لم يخل
من ان يكون قار الذات اولا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يؤدي الى ان يكون الشيء
الذي قد حدث في هذا الزمان قد حدث في زمان الطوفان وبالعكس والحس يكذبه واما

الثاني فلانه ح يلزم ان يكون بعض اجزائه قبل وبعضها بعد بحيث لا يجامع القبل البعد لانه المقدر وهذا التقدم من خواص التقدم الزماني فيلزم ان يكون للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الزمان الاول فيكون لكل زمان زمان آخر الى نهاية وانه محال وتقرير الجواب انا نختار القسم الثاني ولا نسلم ان ذلك التقدم بسبب زمان آخر بل ذلك التقدم له لذاته لا لامر منفصل فلا يلزم التسلسل قال والمثبتون تمسكوا بوجهين الى آخره اقول ذهب الحكماء الى ان الزمان موجود في الخارج واحتجوا على ذلك بوجهين احدهما ان الزمان قابل للزيادة والنقصان والمساواة وكل ما كان كذلك موجود اما الصغرى فلانا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بمقدار معين من السرعة وفرضنا حركة في مثل تلك المسافة فلا تخلو الحركتان من ان تتوافقا في السرعة والابتداء والوقوف جميعا او في السرعة والوقوف دون الابتداء او في الابتداء والوقوف دون السرعة فان كان الاول كان بين اخذ كل واحدة من الحركتين وتركها امكان يتسع لقطع تلك المسافة المعينة بذلك الحد من السرعة المعينة مساو لامكان الاخرى واليه اشار بقوله فبين اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة والامكان ههنا لا يراد به الامكان الحقيقي فان ذلك لا يتقدر ولا يكون له نصف او ثلث بل يراد به امر يقع فيه الحركة وان كان الثاني او الثالث كان بين اخذ الحركة الثانية وهي المتاخرة في الثاني والبطيئة في الثالث وبين تركها امكان قطع مسافة اقل من الاولى فيكون امكان قطع هذه المسافة القليلة اذا فرض قطعها بالسرعة المعينة اقل من الامكان الاول وجزء منه فثبت ان هذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان والتجزية واما الكبرى واليه اشار بقوله ولا شيء من العدم كذلك اي قابل

للزيادة

للزيادة والنقصان فظاهرة قوله واقل منها ببطوء معين اشارة الى ما قلنا في القسم الثالث من ان الحركة البطيئة تقطع اقل من مسافة السريعة وقوله وبين اخذ الثانية وتركها اشارة الى ما قلنا في القسم الثاني من ان يكون الثانية تقطع اقل قوله وهو جزء اي الامكان الاقل جزء من الامكان الاول حكم يشترك فيه القسم الثاني والثالث اذا تقرر ذلك فاعلم ان فائدة الغرض الاول بيان كون الزمان قابلا للمساواة وفائدة الغرض الثاني بيان كونه قابلا للزيادة والنقصان والتجزية وفيه دلالة ايضا على ان الامكان مغاير لنفس الحركة وسرعتها فان السريع الاول يشارك الثاني في الحركة والسرعة ويخالفها في مقدار هذا الامكان واما الغرض الثالث فيحتمل ان يكون بيانا آخر لكونه قابلا للزيادة والنقصان ويحتمل ان يكون للتنبيه على ان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة لان الحركة البطيئة والسريعة اشتركتا في هذا الامكان وتفاوتتا في مقدار المسافة هذا ما عندي في حل هذا المقام قال الثاني كون الاب قبل الابن الى آخره اقول هذه هي الحجة الثانية على ان الزمان موجود في الخارج وتقريرها لو كانت القبلية والبعدية من الامور الوجودية لكان الزمان موجودا في الخارج لكن المقدم حق وذلك لان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة وتلك القبلية استحال ان يكون نفس وجود الاب وعدم الابن لانه يمكن تعقلهما مع الغفلة عن تعقل القبلية والبعدية وايضا القبلية امر معقول بالقياس الى غيره ووجود الاب وعدم الابن ليسا كذلك فيكون القبلية امرا زائدا عليهما وح اما ان يكون عدميا او وجوديا والاول محال لانه نقيض اللاقبلية التي هي عدم لكونها محمولة على العدمات واذا كانت اللاقبلية عدمية كانت القبلية وجودية لوجوب كون احد النقيضين

وجوديا وظاهر انها ليست من الموجودات المستقلة بانفسها في الخارج لانها
من النسب والاضافات فلا بد لها من معروض ولا جايز ان يكون المعروض هو الاب
من حيث هو لانه جوهر جسماني وبهذا الاعتبار ليس قبل الابن فيكون امرا آخر
يلحقه القبلية بالذات دفعا للدور والتسلسل واستحال ان يكون ثابت الاجزاء
استحالة ان يلحقه القبلية والبعدية لذاته بل امرا متقضيا ولا يجوز ان يكون هو
الحركة لان الحركة التي تعقل قبل يجوز تعقلها بعد والذي يلحقه القبلية لذاته استحال
تعقله بعد فتعين ان يكون ذلك هو الزمان والجواب عن الوجه الاول ان
الامكان اعتبار عقلي لانه امتداد يرتسم في الذهن من اخذ الجسم في الحركة واما
قبوله الزيادة والنقصان فلا يدل على وجوده في الخارج اذ المعدوم قد يقبلهما
فان من الغد الى الابد اكثر من ما بعد الغد اليه والجواب عن الوجه الثاني واليه
اشار بقوله وكذا القبلية هو ان القبلية ايضا اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج
وكونها نقيض اللاقبلية لا يستلزم وجوديتها لجواز كون النقيضين عدميتين
كالامتناع واللاامتناع والعمي واللاعمي قال ثم اختلفوا فقيل انه جوهر
الى آخره اقول القائلون بوجود الزمان اختلفوا في ماهيته وضبط الاقوال فيه
ان يقال الزمان اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فاما ان يكون مجردا او جسما
وان كان عرضا فهو غير قار الاجزاء وح اما ان يكون الحركة او مقدارها فذهب
بعضهم الى انه جوهر مجرد لا يقبل العدم وقد يعبر عنه بانه جوهر مجرد واجب الوجود
لذاته واحتجوا عليه بان الزمان موجود متى فرض معدوما لزم المحال من
مجرد ذلك الفرض وكل ما كان كذلك كان واجب الوجود اما الكبرى فظاهرة

واما

واما الصغرى فلان كلما كان موجودا ثم فرض عدمه كان عدمه لا محالة بعد وجوده
بعدية زمانية فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وهو محال واذا ثبت انه واجب
الوجود فنقول الزمان واجب لذاته ولا شيء من الجسم والجسماني بواجب لذاته ينتج الزمان
ليس بجسم ولا جسماني ولظهور هذا لم يتعرض له المصنف والجواب ان مجرد فرض عدم
الزمان لا يستلزم المحال حتى يكون واجبا لذاته بل المستلزم للمحال عدمه بعد وجوده و
ما كان كذلك انما يكون دايم الوجود ولا يلزم منه وجوب الوجود لان الدايم اعم من
الواجب وذهب بعضهم الى ان الزمان جسم وهو الفلك الاعظم لان الزمان محيط بجميع
الحوادث والفلك الاعظم محيط بها فالزمان هو الفلك الاعظم وخلله ظاهر لان الموجبتين
في الشكل الثاني لا ينتجان وذهب بعضهم الى ان الزمان عرض وهو حركة معدل النهار
لان الزمان غير قار الذات والحركة ايضا كذلك وخلله مثل خلل ما تقدم ولهذا لم يتعرض
له المصنف فان قلت المراد ان الزمان غير قار الذات وكلما كان كذلك فهو حركة
قلت الكبرى ممنوعة ويدل على بطلان هذا المذهب وجوه منها ان كل حركة توصف
بالسرعة والبطوء ولا شيء من الزمان كذلك ينتج لا شيء من الحركة بزمان وينعكس الى قولنا
لا شيء من الزمان بالحركة وايضا لو كان الزمان حركة المعدل لجاز ان يوجد مع زمان
آخر لان حركة معدل النهار يوجد مع حركة اخرى وذهب ارسطو ومتابعوه الى ان الزمان
مقدار حركة معدل وهو مذهب المتاخرين واحتجوا على ذلك بان الزمان قابل للمساواة
والمفاوتة لما مر من الدليل وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يجوز ان يكون
كما منفصلا لانه لو كان منفصلا لكان مركبا من وحدات غير قابلة للانقسام فيلزم
تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وسيجي بطلانه في كتاب الجواهر وانما يلزم ذلك لان المتحرك اذا

لان الزمان تقدر سائر الحركات بواسطة الحركة اليومية فيكون الزمان مقدارا للحركة اليومية بالذات ومقدارا لسائر الحركات بتوسطها كما ان المقدار الموجود في خشب الذراع تقدر بكل الخشبة او لا بالذات ثم تقدر سائر الاشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة

قطع في جزء لا يتجزى من الزمان جزءا من المسافة فان لم يقبل جزء من المسافة القسمة لزم ما ذكرنا وان قبل كان زمان قطع نصف ذلك الجزء نصف زمان قطع كله فيلزم انقسام جزء الزمان على تقدير عدم الانقسام فثبت ان الزمان كم متصل ثم لا يجوز ان يكون قارا لذاته لامتناع اجتماع اجزائه فهو انما يوجد على سبيل التقضي والتجدد وكل ما كان كذلك يحتاج الى مادة اما لان كل حادث مسبوق بالمادة على ما سبق واما لانه لما كان عرضا فاما بنفسه فهو في موضوع ولا يخلو من ان يكون مقدارا لهذا الموضوع او لهيئة والاول محال لانه الموضوع ان كان هو المسافة كان المتساويان في المسافة متساويين في هذا المقدار وهو باطل لانا نرى المختلفين في هذا المقدار متساويين في المسافة وبالعكس وان كان هو المتحرك كان كلما زاد المقدار كان المتحرك اعظم فيلزم ان يكون الابطأ اعظم من الاسرع وان كان هو الجسم من حيث هو جسم زاد بزيادة هذا المقدار وانتقص بنقصانه وليس كذلك فتعين ان يكون مقدارا لهيئة الموضوع وليس مقدارا لهيئة قارة لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا والا لزم تحقق الشيء دون مقداره وهذا يدل ايضا على انه ليس مقدارا للمسافة والمتحرك فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة اذ لا نعني بها سواها فتلك الحركة يجب ان تكون مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الابعاد ولوقوع السكون بين كل حركتين والزمان لا ينقطع اما لقدمه او لاستلزامه المحال على ما تقدم ويجب ان يكون اسرع الحركات وهي الحركة اليومية اي التي هي حركة الفلك الاعظم وذلك لان سائر الحركات واقعة في الزمان ومقدرة به فيمتنع ان يكون الزمان مقدارا لها وايضا لو لم تكن اسرع الحركات لم يقدر به سائر الحركات والا لزم تقدر الاكثر بالاقل وهو محال فان الاكثر لا يقدر بالاقل وانما عبر عنها بالحركة

اليومية لان دورته انما يتم في قريب من يوم وليلة واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان صحتها متوقفة على مقدمات احديها ان كل ما يقبل المساواة والمفاوتة فهو كم وهي ممنوعة لانه انما يلزم من ذلك ان لو كان قبوله لهما لذاته وهو غير مسلم والثانية امتناع الجوهر الفرد فرع ان كونه غير منفصل انما يتوقف عليه وهو ايضا ممنوع والثالثة انه يجب ان يكون له محل اما لكونه عرضا وهو ممنوع لانه عدمي عند المتكلمين واما لكونه حادثا وافتقار الحوادث الى المواد ممنوع ايضا لما تقدم قال الخامس في المكان اقول من الناس من انكر وجود المكان والمحققون اثبتوه لانا نجزم بان المتحرك ينتقل من جهة الى اخرى ومن حيز الى آخر فلو لم يكن هذه الاحياز موجودة استحال انتقال المتحرك عن بعضها الى بعض والاجماع على ان يكون جزءا من المتمكن بل خارجا عنه لان جزء الشيء ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل المتمكن فجزء الشيء لا يكون مكانا قال وهو السطح الباطن الى آخره اقول اعلم ان الناس اختلفوا في امكان الخلاء فارسطو واتباعه ذهبوا الى امتناعه فالمكان عند هؤلاء يمتنع ان يكون خلاء بل هو عندهم عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما القائلون به فهم فرقتان فرقة تزعم انه بعد مجرد اي قائم لا في مادة ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وهم اصحاب البعد فالمكان عند هؤلاء هو الخلاء واليه اشار المصنف بقوله المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخ ارسطو وهو افلاطون ثم ان منهم من جوز خلوه عن الجسم ومنهم منع ذلك وفرقة تزعم انه لا شيء محض وعدم صرف وهو ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما وهذا مذهب المتكلمين والمكان عند هؤلاء هو البعد المفروض لا الموجود واليه اشار بقوله والمفروض عند المتكلمين والعبارة المشهورة بينهم ان المكان هو الفراغ

المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خاليًا واعلم ان ما تقدم من الدليل علي وجود
المكان في الخارج يدل علي بطلان هذا المذهب ولهذا اكتفي به المصنف في ابطاله قال الامام
انا نعلم ضرورة ان كل جسم في حيز فكيف يمكن ان يكون الجسم حاصلا في شيء
يفرضه الفارض بحيث لو لم يوجد ذلك الفرض لانتفي ذلك المفروض مع ان الجسم
يكون حاصلا في الحيز ويظهر مما ذكرنا سوء فهم من اعتقد ان المصنف اختار هذا
المذهب اعني القول بالبعد المفروض قال دليل الاول اقول احتج
اصحاب ارسطو علي ان المكان هو السطح بانه اما خلاء او ملاء والثاني باطل فتعين
الاول وذلك لان الخلاء اما ان يكون عدميًا او يكون وجوديا علي اختلاف الرايين
وكلاهما باطل اما كونه عدميًا فلانه قابل للزيادة والنقصان اذ الخلاء المفروض
بين طرفي الاناء اقل من المفروض بين طرفي البلد والمفروض بين السماء والارض اضعاف
ما بين المدينتين وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو امر وجودي واما كونه
وجوديا فباطل ايضا لوجوه الاول انه لو كان امرا وجوديا وحصل فيه جسم لزم
تداخل البعدين اعني بعد الجسم والبعد المجرد الذي هو المكان والتالي باطل
بيان الملازمة ان المتمكن اذا حصل في المكان فلا يخلو من ان لا يبقي البعدان
معا بان يعدما او يعدم احدهما فيلزم تمكن المعدوم في المعدوم او تمكن الموجود
في المعدوم او عكسه والكل باطل او يبقيان معا وح اما ان يتميز احدهما عن الاخر
او لا يتميز والاول باطل لانا لا نحس بين طرفي الاناء المملوء بالماء مثلا الا بعد
واحد فتعين الثاني وهو ان لا يتميز احدهما عن الاخر وهو التداخل اذ المعني بالملاقاة
الشيئين بالكلية بحيث يتحدان في الموضع والمقدار واما بطلان التالي فلانه لو

جاز تداخل البعدين لجاز تداخل الثلثة والاربعة وغيرهما حتي يجتمع جميع اجزاء
العالم في حيز خردلة واحدة واستحالته ظاهرة وايضا تداخل البعدين يستلزم
اتحاد الاثنين وهو محال كما سيجيء ولقائل ان يقول لا نسلم ان تداخل بعد جسمي في
بعد مجرد يستلزم جواز تداخل ابعاد جسمية اخري فيه وكيف ذلك والفرق ظاهر
لان الاول لا يلزم منه تداخل الجسمين والثاني يستلزمه قال الثاني
ان تجرد الي آخره اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة علي كون الخلاء
لا يكون امرا وجوديا وتوجيهه ان تجرد هذا البعد الموجود اما لذاته او للوازم ذاته
او لعارض من عوارضه والكل باطل اما الاول فلاقتضائه تجرد جميع الابعاد و
اما الثالث فلانه يودي الي ان يكون الشيء بحسب ذاته مفتقرا الي المحل وبحسب بعض العوارض
مستغنيا عنه فيلزم تخلف مقتضي الذات ومرجوحية ما بالذات بالنسبة الي ما بالغير وهو
محال قال الثالث الي آخره اقول توجيهه ان المكان ان كان بعدا مجردا
فلا يخلو من ان يصح الحركة علي ذلك البعد او لا يصح وكل منهما محال اما الاول فلانه ح يحتاج
ايضا الي مكان اذ الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الي آخر واذا كان مكانه ايضا بعدا
افتقر هذا البعد الي بعد آخر وذلك البعد الي بعد آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة
الي غير النهاية وهو محال وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان مجموع هذه الابعاد
الغير المتناهية قابلة للحركة فيكون لها مكان وذلك المكان يجب ان لا يكون بعدا لانه لا محالة
يكون خارجا عن الابعاد لما تقدم من استحالة كون المكان جزءا والخارج عن جميع الابعاد لا
يكون بعدا واما استحالة الثاني وهو ان لا يصح الحركة عليه فلان المانع من الحركة اما ان
يكون ماهية البعد او لازما من لوازمها او عارضا من عوارضها والكل باطل اما الاول

فلا سبيل اليها امتناع الحركة على الاجسام ضرورة اشتمالها على الابعاد واما الثالث فلانه
بتقدير زوال العارض يصح الحركة على ذلك البعد اذ الفرض ان الطبيعة من حيث هي قابلة للحركة
والمانع عارض خارج وهو القسم الاول من الترديد الاول وقد ابطلناه واليه اشار بقوله ويعود
الالزام المذكور اي المذكور في القسم الاول من كون الابعاد غير متناهية او كون المكان غير بعد
وقال شارح المراد بالالزام المذكور رجحان ما بالعرض على مقتضى الذات اذ البعد لذاته قابل
وقد عرض مانع وفيه نظر اما اولا فلان ذلك انما يلزم ان لو كان الذات يقتضي شيئا والمانع
يمنعها عنه وليس كذلك فيما نحن فيه اذ الذات ليست مقتضية للحركة وانما هي قابلة لها واما ثانيا
فلان كون الذات قابلة لشيء مع عروض مانع عنه ليس بمحال كيف وله نظاير في الخارج واما ثالثا
فلان صريح لفظ الملخص وكذا سياق كلام المصنف يدل على ما ذكرنا فيجب ان يحمل عليه
ولقايل ان يقول لا نسلم ان مجموع الابعاد باسرها قابلة للحركة حتى يكون لها مكان فان من الجايز
ان يكون كل واحد قابلا للحركة ولا يكون مجموعه من حيث هو المجموع قابلا لها وكذلك لا نسلم
ان ذلك المكان خارج عن كل الابعاد وانما يلزم ان لو كانت السلسلة مشتملة على جميع الابعاد
وهو ممنوع قال الثاني انه لو كان خلاء الى آخره اقول هذا هو الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على امتناع الخلاء وتوجيهه انه لو وجد الخلاء لجاز ان يتحرك فيه جسم
والتالي باطل اما الشرطية فلانه لو كان هناك ما يمنعه عن الحركة لكان الخلاء ملاء واما
بطلان التالي فلان الجسم اذا تحرك فيه فلا بد من ان يكون حركته واقعة في زمان او لا في
زمان وكلاهما باطلان اما الثاني فلان كل حركة فهي في مسافة منقسمة فيكون وقوع نصفها
قبل وقوع النصف الآخر قبلية لا تجامع البعدية فهي بالزمان واما الاول فلانا لو فرضنا
ان المتحرك قطع فرسخا من الخلاء في ساعة من الزمان وقطع مثل هذه المسافة من الملاء ايضا

فلابد ان يكون قطع الملاء في اكثر من ساعة واحدة لامتناع ان يكون زمان الحركة مع
العايق كزمانها لا مع العايق فلنفرض انه قطع الملاء في عشر ساعات ولنفرض ملاء ارق
من هذا الملاء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الاول كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى
زمانها في الملاء الاول فيكون قوامه عشر قوام الملاء الاول واذا كان قوامه عشر قوام
الاول كان زمان قطعه عشر زمان قطع الاول اذ كثرة الزمان وقلته بحسب رقة
القوام وغلظته فكان ساعة وح يلزم ان يكون الحركة مع العايق وهي الحركة في الملاء الارق
مثل الحركة لا مع العايق وهي الحركة في الخلاء وهو محال بالضرورة قال الثالث لو كان
خلاء الى آخره اقول هذا وجه آخر على امتناع كون المكان خلاء وتقريره انه لو كان
خلاء لزم ان لا يتحرك ولا يسكن والتالي باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الخلاء اما بعد
متشابه كما هو مذهب المتكلمين واياما كان لا يكون فيه اختلاف اجزاء واذا كان كذلك امتنع
ان يسكن الجسم في بعض جوانبه اذ ليس حصوله في بعضها اولى من حصوله في غيره وامتنع ان
يتحرك او يميل من بعض جوانبه الى بعض آخر لان الحركة ترك حيز وطلب آخر وذلك لا يتم الا بامتياز
الحيزين والامتياز بين الشيئين يستدعي نوع اختلاف فان قلت لم لا يجوز ان يكون
المقتضي لحصوله في بعض الجوانب قوة في الجسم او الفاعل المختار قلت ان نسبتهما الى
جميع اجزاء الخلاء بالسوية فالاقتضاء يؤدي الى الترجيح بلا مرجح قال واجيب
عن الاول الى آخره اقول شرع في الجواب عن الوجوه المذكورة وتوجيه الجواب عن
الوجه الاول انا لا نسلم ان الخلاء ليس عدميا وقبوله الزيادة والنقصان ليس على سبيل
التحقيق بل باعتبار الفرض والتقدير وذلك لا يدل على وجوديته فانه يمكننا ان نتوهم العالم
على وجه يكون نصف قطره ازيد من نصف قطر هذا العالم مع انه لا يلزم منه اثبات ابعاد

موجودة خارج العالم وان سلم ذلك لكن لا نسلم انه ليس وجوديا وما ذكر من الوجوه الثلثة

فمدفوع اما الاول فبمنع الملازمة لان التداخل انما يلزم على تقدير امتياز احد البعدين

عن الآخر وهو ممنوع لانه لا يلزم من عدم تمكن الحس من الامتياز عدم الامتياز في الواقع و

اما الثاني فلانا لا نسلم ان التجرد ليس بعارض قوله والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا قلنا ممنوع

لان ذات البعد من حيث هو لا تقتضي الاحتياج الى المحل ولا الاستغناء عنه واما الثالث

فلانا نختار ان البعد المجرد لا يقبل الحركة لعارض ولا يلزم منه المحال المذكور في القسم الاول فانه من

الجائز ان يكون هذا العارض لازما له حال التجرد ومنفيا عنه حال حلوله في المادة وح لا يلزم

من امتناع تحرك البعد المجرد امتناع تحرك الاجسام وتقرير الجواب عن الوجه الثاني ان مساواة

زمان ذي المعاوق لزمان عديمه انما يلزم على تقدير كون الحركة لا تقتضي الزمان لذاتها

بل بسبب ما في المسافة من العايق وليس الامر كذلك اما اولا فلانه لو كان كذلك لزم كون الحركة

في الخلاء لا في زمان والخصم لا يجوزه لانه ينافي ما ادعاه من مساواة الزمانين واما ثانيا

فلان الحركة من حيث هي لا تتقرر الا في مسافة منقسمة متجزية بناء على نفي الجزء وح كان

وقوع نصف الحركة قبل وقوع النصف الآخر منها والقبلية والبعدية من لواحق الزمان

واذا كان كذلك فاذا فرضنا الحركة الخلائية في الفرض المذكور واقعة في ساعة كانت

هذه الساعة هي التي يستحقها الحركة لذاتها واذا فرضناها في الملاء الاول واقعة في عشر

ساعات فالساعة الواحدة تكون من مقتضى ذات الحركة وتسع ساعات من مقتضى

العايق فيلزم ان يكون زمان حركة الملاء الرقيق ساعة باقتضاء الحركة وعشر تسع ساعات

باقتضاء العايق فيزيد زمان الحركة في الملاء الرقيق على الحركة ولا يلزم المساواة واعلم ان

بعض القاصرين جعل قوله والا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان مع قوله وكل نقلة الى آخره

دليلا

دليلا واحدا وهو ظاهر الفساد لانه لو كان دليلا واحدا بقي قوله والا لكانت الحركة

في الخلاء لا في زمان ضايعا لا فائدة فيه واعلم ان قوله منقسمة ومتجزية يجب ان يكونا

منصوبين على الحال والضمير في بانقسامها عايد الى المسافة فاذ لو كانا مجرورين

كان الضمير عايدا الى الحركة فكان المعنى ان المسافة منقسمة بانقسام الحركة وهو

خلاف ما يريده المصنف لانه ليس في بيان انقسام المسافة وايضا لا يستقيم ح

قوله الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وتقرير الجواب عن الوجه الثالث

ان يقال لا نسلم ان حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء ليس اولى فان الخلاء بعد متشابه

مساو لمقدار العالم وحصل بعض الاجسام في بعض جوانبه لما بين ذلك الجسم وبين

بعض الجوانب من منافرة او ملائمة او بسبب قرب الجسم او بعده من ذلك الجانب

فان القرب يقتضي حصوله في القريب وفيه نظر لان الفرض ان الخلاء متناه قال

وعورض بان القول بالسطح باطل اقول لما فرغ من ادلة القائلين بان

المكان هو السطح شرع في ادلة القائلين ببطلانه وهي ثلثة الاول لو كان

المكان هو السطح لزم تسلسل الاجسام والتالي باطل بيان الشرطية ان السطح

الذي جعل مكانا لا بد له من جسم يقوم ذلك السطح به وكل جسم فهو محتاج الى مكان

فيكون ذلك الجسم ايضا محتاجا الى مكان فلو كان مكانه سطحا آخر افتقر ذلك السطح

الى جسم آخر وذلك الجسم الى سطح آخر وهلم جرا ويلزم التسلسل ومنع التسلسل

لجواز الانتهاء الى جسم لا مكان له كالفلك الاعظم عند ارسطو واصحابه الثاني لو

كان المكان هو السطح المحيط بالجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها الى

سطح آخر ولو كان كذلك لكان الواقف في الماء عند جريان الماء عليه متحركا والحس يكذبه

فان قيل السكون عبارة عن بقاء مسامتة الجسم ونسبته الى ساير الاجسام الساكنة واذا كان كذلك جاز ان يكون الجسم ساكنا مع تبدل السطوح عليه فلا يلزم كون الواقف المغروض متحركا قلنا انا نعلم بالضرورة ان بقاء النسبة معلل بسكون الجسم فيستحيل تعريف السكون بالبقاء المذكور الثالث لو كان المكان هو السطح لزم ازدياد المكان وانتقاصه مع بقاء المتمكن بحاله اما الاول فلان المكعبة اذا جعلناها كرة فالسطح المحيط بها اصغر من السطح المحيط بها عندما كانت مكعبة اذ الداير اوسع الاشكال فقد ازداد المكان مع ان المتمكن بحاله واما الثاني فعندما اذا كعبت الكرة قال والدليل على امكان الخلاء الى آخره اقول هذان دليلان استدل بهما المتكلمون على امكان وقوع الخلاء وتقرير الاول منهما انا اذا وضعنا سطحا املس لا مسام فيه على سطح آخر مثله بحيث لا يتخللهما ثالث فيمكننا ان نرفع السطح الاعلى من الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب الاسفل دفعة واحدة لان الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل وبقي الجزء الثاني ملاقيا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك في اجزاء السطح الاعلى والحس يكذبه لا يقال الورقة المنطبقة على ما تحتها يرتفع بعض جوانبها دون البعض ولا تفكك لانا نقول نحن نفرض الكلام فيما لا ينعطف لصلابته كصفحة من حديد او غيره واذا ثبت امكان الارتفاع دفعة فاذا ارتفع لزم خلو الوسط عن الجسم في اول حال الارتفاع اذ لو كان هناك جسم فاما ان يقال انه كان بينهما او انتقل اليه والاول محال اذ الفرض عدم التخلل فتعين الثاني وح اما ان يكون من المسام وهو خلاف الفرض واما من الجوانب بان لا يمر على الطرف وهو

محال بالضرورة او يمر وح لا يخلو من ان يقال انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط او انه حين ما يكون في الطرف لا يكون في الوسط والاول محال والا لزم حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في اكثر من حيز واحد فتعين الثاني وهو ان يكون الوسط خاليا عن الجسم عند الحصول في الطرف واعلم ان هذا الدليل انما يبتني على مذهب الفلاسفة واما على مذهب المتكلمين فيمكن ان يخلق الفاعل المختار في الوسط جسما عقيب الارتفاع قال ولو لم يكن خلاء لزم من حركة بقة الى آخره اقول هذا هو الدليل الثاني على امكان وقوع الخلاء وتقريره لو لم يكن الخلاء موجودا لامتنعت حركة الاجسام والتالي ظاهر الفساد بيان الشرطية ان الجسم اذا تحرك الى مكان فلا يخلو من ان ينتقل ذلك الجسم الذي كان في ذلك المكان الى مكان آخر اولا والثاني محال لاستلزامه تداخل الجسمين والاول لا يخلو من ان ينتقل الى مكان هذا الجسم المنتقل او الى مكان آخر فان كان الاول يلزم الدور لانه يتوقف حركة كل واحد من الجسمين عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه وان كان الثاني يلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة بقة واحدة حركة جميع السموات والارض وذلك معلوم البطلان ضرورة وهذا الدليل ايضا لا يستقيم على مذهب المتكلمين لامكان ان يعدم الله تعالى الاجسام عن الاحياز المنتقل اليها ويوجد اجساما في الاحياز المنتقل عنها قوله لا يقال الى آخره اشارة الى اعتراض ذكره المعلم الاول والى جوابه وتوجيه الاعتراض لم لا يجوز ان يتحرك الى مكان مملو والجسم الذي فيه ينتقل الى مكانه ولا يلزم حركة جميع الاجسام بل يتكاثف الجسم الذي قدامه ويتخلخل الذي خلفه لان المادة قابلة للمقادير المختلفة فتخلع مقدارا اكبر وتلبس اصغر

وبالعكس وتقرير الجواب ان زوال المقدار بالتخلخل وحصول آخر بالتكاثف مبني على
وجود الهيولى وهو ممنوع وكذا مبني على كون المقدار عرضا لما تقدم واستحالة التخلخل
والتكاثف في الجوهر وعرضية المقدار ممنوعة على ما تقدم قال الفصل الثالث
في الكيف اقول اتفق الحكماء على ان الكيف جنس لانواع اربعة والتعويل في الحصار
فيها على الاستقراء لعدم وجدان دليل قطعي يدل على الحصر وقد ذكر الشيخ في الشفاء
لبيان الحصر وجوها اجودها ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكميات كالتربيع و
التثليث اولا الثاني اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس كالحمرة والصفرة اولا والثاني
اما ان يكون استعدادا نحو الكمالات او نقايضها كالمصحاحية والممراضية او نفس الكمالات
والنقايض كالصحة والمرض والاول هو الكيفيات الاستعدادية والثاني هو الكيفيات
اي المختصة بذوات الانفس ولقائل ان يقول حاصل هذا التقسيم يرجع الى ان كل كيفية
غير مختصة بكمية ولا محسوسة اذا لم تكن استعدادا فهي كيفية نفسانية وهو ممنوع ثم
اعلم ان الكيفيات المحسوسة اما ان تكون راسخة كحمرة الدم او غير راسخة كحمرة الخجل
والاول يسمى بالانفعاليات والثاني بالانفعالات وسبب التسمية وجهان احدهما ان
الحواس ينفعل عنها اولا وانما اعتبر الاولية ليخرج الاشكال فانها تحس بها بسبب اللون
وكذا الحركات والعدد لان الحس ينفعل عنها انفعالا ثانيا والثاني ان حدوث هذه الكيفيات
بالشخص او بالنوع تابع للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال البسائط اما بالشخص فكحلاوة
العسل فانها حصلت من امور انفعلت وتكونت عسلا واما بالنوع فكحرارة النار فان
حدوثها في النار وان لم يكن تابعا للمزاج وانفعال اذ لا امتزاج للنار لكن عرشان نوع الحرارة
ان تحدث بالانفعال المزاجي فان قلت لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الحرارة والبرودة

قائمة بالبسائط لا بالمركبات فلا تكون للمزاج قلت لانا نجد للمعاجين حرارة
وبرودة فوق التي كانت حاصلة لمفرداتها واما حدوث الشكل فغير تابع للمزاج
لا بالنوع ولا بالشخص واعلم ان كلام المصنف يدل على ان هذين التعليلين
يشملان الانفعاليات والانفعالات وكلام غيره يدل على اختصاصها بالانفعاليات
والسبب في الاختصاص قصر مدة الانفعالات وسرعة زوالها ولهذا اختصت
بالانفعالات قال وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الى آخره اقول
الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة الى خمسة اقسام وانما سميت
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الاول لان تكيف البسائط
اي العناصر بهذه الكيفيات الاربع قبل تكيفها بساير الكيفيات ولهذا قيل ان الاستقراء
دل على ان الاجسام قد تخلو عن جميع الكيفيات الا عن هذه الاربع او ما ينسب اليها فانه
قد يوجد الجسم ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم ولا يوجد خاليا عن الكيفيات الاول فان
العناصر لا تخلو عن الخفة والثقل ايضا وليسا من الكيفيات الاول قلت تكيف
البسائط بالحرارة والبرودة اقدم من تكيفها بما ذكرت اذ الحرارة هي التي تفيد الخفة
والبرودة الثقل ويمكن تفسير الاولية باتصاف البسائط بها قبل التركيب قال
الثاني في تحقيق الملموسات اقول لما فرغ من ذكر اقسام الكيفيات المحسوسة
اجمالا شرع في ذكرها على التفصيل وبدأ بتحقيق الكيفيات الملموسة لان لا يخلو جسم
عن شيء منها وقد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة ولذلك
سميت الملموسات باوائل المحسوسات واعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر الكيفيات
المحسوسة وكل ما كان كذلك كان غنيا عن التعريف ولذلك عدل المصنف عن التعريف الى ذكر

الخواص وخواص الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات وسبب ذلك انها تفيد السخونة والسخونة
مقتضية للميل المصعد والمركب يختلف اجزاؤه في سرعة الانفعال وبطوءه لان ما كان من الاجزاء
الطف كان اقبل للصعود فان الهواء اقبل من الماء والماء من الارض واذا سخنت النار جسما
مركبا صعدت الاجزاء اللطيفة دون الكثيفة فينضم الجزء الهوائي الى اجزاء هوائية و
الارضي الى اجزاء ارضية فيحصل من ذلك تفرق المختلفات واجتماع المتشاكلات وهذا
الجمع والتفريق انما يحصلان في المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتحام اما الذي
يكون التحام اجزائه شديدا فاما ان يكون اللطيف والكثيف متساويين او يغلب احدهما
على الآخر فان تساويا حدث من تاثير الحرارة القوية حركة دورية لذلك المركب اذ اللطيف
يطلب الصعود والكثيف يطلب الهبوط وبسبب التلازم الشديد والالتحام القوي لا يمكن
الانفصال فيجذب الكثيف اللطيف الى اسفل ويجذب اللطيف الكثيف الى فوق فيحدث الحركة
الدورية كما في الذهب اذا اذيب بالحرارة وان كان احدهما غالبا فان كان الغالب هو
الكثيف فان لم يكن غالبا جدا اثرت النار في تليينه لا في تسييله كالحديد وان كان غالبا
جدا لم يقو على تليينه ايضا كما في الياقوت والطلق وان كان الغالب هو اللطيف يصعد
اللطيف ويستصحب الكثيف ان قويت الحرارة كالنحاس المنجبر بالنشادر نجرم قوته و
ربما يبقى من الكثيف شيء ما ذكره اصحاب التجربة فان قيل لا نسلم ان الحرارة تجمع المتشاكلات فانها
تفرق الماء بالتصعيد وترمد الحطب وتفرقه قلنا جمع المتشاكلات محسوس وقولكم انها
تفرق الماء بالتصعيد ليس كذلك بل اذا احالت جزءا من الماء هواء فارق ذلك الجزء الماء الذي
ليس من طبيعته ثم يلزم ان يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد مع ذلك الهواء واما
ترمد الحطب فان الاجزاء الارضية فيها متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها فاذا فرق

بين

بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الاجزاء اليابسة قال والاشبه ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية اقول اختلف الحكماء في الحرارة الغريزية والقول
الاشبه بالحق ان الحرارة جنس لانواع ثلثة الاولى الحرارة النارية وهي غير ملائمة للحيوة
لان الحيوة لا تتبعها الثاني الحرارة التي في بدن الانسان الملائمة للحيوة وهي الحرارة
الغريزية الثالث الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية فيكون كل واحدة منها
مغايرة للاخرى بالنوع والدليل على ان الحرارة النارية مغايرة للحرارة الغريزية كون
النارية غير ملائمة للحيوة بخلاف الغريزية وعلى انها مغايرة للحرارة الفائضة من الاجرام
السماوية تاثير حر الشمس في عين الاعشى دون حرارة النار واختلاف الآثار
دل على اختلاف المؤثرات وذهب بعضهم الى ان الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري
المنكسر بسبب الامتزاج وذلك لان الجزء الناري اذا اختلط بساير الاجزاء افاد لذلك
المركب طبخا واعتدالا وقواما غير بالغ في الكثرة الى حيث يبطل قواه ويحرقه والى
القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فما حصل بسبب ذلك الجزء الناري من الحرارة
والاعتدال هو الحرارة الغريزية قال وقد تحدث الحرارة بالحركة اقول
التجربة دلت على ان الحركة من اسباب الحرارة وانكر صاحب المعتبر حصولها بالحركة و
قال لو كانت الحركة توجب الحرارة لاثرت الحركات السريعة التي للافلاك في تسخين العناصر
حتى يصير الكل نارا لحقارة العناصر بالنسبة الى الافلاك والتالي باطل واجيب عنه
بمنع الشرطية لانه انما تصدق ان لو كانت حركات الافلاك تسخن الافلاك حتى يلزم من
سخونتها سخونة العناصر وليس كذلك لان الافلاك غير قابلة للسخونة والحكم كما يعتبر
فيه الفاعل يعتبر فيه القابل ايضا فاذن لا يلزم من حركة الافلاك سخونة العناصر فان قلت

حركة الافلاك توجب حركة العناصر والعناصر قابلة للسخونة فلو كانت الحركة مسخنة لزم ما ذكرنا
قلنا لا نسلم ان حركة الافلاك توجب حركة العناصر والذي يدل على خلافه ملاسة السطح المقعر
لفلك القمر والسطح المحدب لكرة النار فلا يلزم من حركة فلك القمر حركة العناصر قال واما
البرودة فقيل عدم الحرارة الى اخره اقول ذهب بعض القدماء الى ان البرودة عدم
الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والامام ابطل هذا المذهب
بانه لو كان كذلك لكان الذي ندركه من الجسم البارد اما عدم الحرارة واما نفس الجسمية والاول
باطل لان العدم لا يحس به والثاني ايضا باطل والا لكان اذا كنا حين حسه وجدناه حارا
ادراكا للبرودة لا نفس الجسمية ونفس الجسمية لم تتغير فتعين ان يكون البرودة زايدة على
نفس الجسمية ووجودية فيكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل التضاد واما الرطوبة فاختلفوا
فيها واختار الامام انها عبارة عن البلة المقتضية لسهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله
عنه فعلى هذا لا يكون الهواء رطبا لانه لا يلتصق بغيره واعترض عليه الشيخ بان الرطوبة لو كانت
عبارة عن ذلك لزم ان يكون العسل والدهن ارطب من الماء لانهما اشد التصاقا منه واجاب عنه
الامام بان الرطوبة ليست عبارة عما يقتضي سهولة الالتصاق فقط بل عنه وعما يقتضي سهولة
الانفصال ايضا ولا شك ان انفصال الماء عما يلتصق به اسهل من انفصال العسل والى هذا الاعتراض
مع جوابه اشار بقوله لا يقال فيكون العسل ارطب الى اخره وذهب الحكماء الى ان الرطوبة كيفية
تقتضي سهولة قبول الشكل وسهولة تركه واعترض عليه بانه يلزم منه كون النار ارطب العناصر
لكونها اقبل للاشكال الغريبة لانها الطف وذلك مما لم يقل به احد والحق ان هذا النزاع انما هو
امر لفظي لان هذين الامرين اعني سهولة قبول الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال
وتركها كل واحد منهما معلوم بالضرورة والنزاع ما وقع الا في ان المسمى بلفظ الرطوبة اي

الامرين

الامرين هو واعلم ان الرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام
متفاصلة في نفس الامر متصلة عند الحس يدفع بعضها بعضا فتحصل الحركة بواسطة التدافع وقد
تحصل هذا المعنى في الاجسام اليابسة كالتراب والرمل ولا رطوبة هناك فدل على التغاير قال
واليبوسة تقابلها على الرايين اقول اليبوسة تقابل الرطوبة على كلا الرايين فعلى راي الامام
هي عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الاتصال والانفصال وعلى راي الشيخ عبارة عن
كيفية بها يصير الجسم عسر التشكل بالاشكال الغريبة وعسر الترك لها والتقابل بينهما تقابل التضاد
اللهم الا ان تفسر الرطوبة بكيفية لا تمنع الاتصال والانفصال ولا تمنع قبول الاشكال وتركها
واليبوسة بكيفية تمنع ذلك فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ضرورة ان الرطوبة عدمية على
هذا التفسير وفي تعريف اليبوسة على مذهب الشيخ نظر لصدقه على الصلابة قال واما
الخفة والثقل الى اخره اقول الخفة قوة يحس من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة اي عن المركز
كما يحس في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا والثقل قوة يحس بها من محله مدافعة هابطة
اي الى المركز كما في الحجر المسكن في الجو قسرا وبعبارة اخرى الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى
الوسط اعني مركز العالم والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط ثم هذه المدافعة يسميها المتكلمون
اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل لا يوجد في الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لان المدافعة اما
ان تكون عن الحيز او الى الحيز وكلاهما باطل لاستلزام الاول كون الشيء مطلوبا ومهروبا بالطبع
والثاني تحصيل الحاصل لا يقال اذا وضعنا اليد على الحجر وجدنا فيه مدافعة مع كونه في حيزه
الطبيعي لان الحجر انما يكون في حيزه لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم والميل على ثلثة اقسام
نفساني وطبيعي وقسري لان انبعاثه اما ان يكون من نفس الجسم او من تاثير غيره فيه والثاني
هو القسري والاول اما ان يكون اراديا وهو النفساني اولا وهو الطبيعي كالحجر المنحدر من

فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة سواء كان احدهما طبيعيا والآخر قسريا او كان
احدهما طبيعيا والآخر نفسانيا والاول كما في الحجر المرمي الى اسفل فان حركته حينئذ اسرع مما اذا
تحرك بطبعه الى اسفل فدل على ان فيه ميلين والثاني كالانسان المنحدر فانه قد اجتمع فيه ميل
طبيعي وارادي اما الارادي فظاهر واما الطبيعي فلان الانحدار اسهل من الصعود واما
جواز اجتماع ميلين مختلفين الى جهتين مختلفتين فمبني على ان الميل مفسر بنفس المدافعة
او مفسر بقوة توجب المدافعة اعني مبدء المدافعة وعلتها فان فسر بالاول امتنع اجتماعهما
الى جهتين لان المدافعة الى الشيء وعنه لا يجتمعان وان فسر بالثاني جاز اجتماعهما لانا نجد
حال الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة مختلفة في سرعة الحركة وبطوها
اذا كان احدهما اصغر والآخر اكبر فدل ذلك على ان في الحجر الكبير مع الميل القسري ميلا
طبيعيا اي مبدء المدافعة بمنعه عن سرعة الحركة وربما ان يحدث المدافعة بالفعل اذا زال العايق
وان كان مغلوبا حال وجود العايق قال والصلابة ممانعة الغامز الى آخره اقول
الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدمها فيكون بينهما تقابل العدم والملكة
وقد تفسر الصلابة بكيفية تقتضي ممانعة الغامز واللين بكيفية تقتضي عدم الممانعة فيكون بينهما
تقابل التضاد والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء التي في ظاهر الجسم والمراد باستواء
وضع تلك الاجزاء ان كلها باسرها على سمت واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
والخشونة عبارة عن اختلاف وضع تلك الاجزاء فعلى هذا يكونان من مقولة الوضع لا يقال ان هذين
التعريفين انما يستقيمان على رأي المتكلمين لا على رأي الحكماء لان الحكماء وان لم يقولوا بوجود الاجزاء
بالفعل لكن قالوا بوجودها بالقوة فاذا كان الجسم اذا فرض اجزاؤه كانت مستوية كان املس
والا كان خشنا واما اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة

لاختلافها

لاختلافها كانتا من مقولة الكيف قال الثالث في تحقيق المبصرات اقول
ذهب الاوائل الى ان المبصرات انما هي اللون والضوء وما عداهما انما يبصر بواسطتهما
اما الالوان فاظهر المحسوسات حقيقة ووجودا فاستغنى عن تعريفها واثباتها بالدليل
ومن القدماء من زعم انه لا حقيقة للالوان اصلا وقال ان البياض ليس في نفسه كيفية وجودية
وانما هو امر يتخيل للحس عند امتزاج الهواء مع الاجسام الشفافة المتصغرة الاجزاء
كما في الثلج والبلور المسحوق وزبد الماء واما السواد فانما يتخيل لعدم غور الضوء
في الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت
اختلاط الهواء اجاب المحققون بان ما ذكرتم من امتزاج الهواء وعدم غور الضوء
قد يكون سببا لحدوثهما وتخيلهما وغاية ما في الباب ان يكون السواد والبياض الحادثان
بذلك السبب لا يكونان حقيقيين ولا يلزم من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا وجوديين مطلقا
والذي يدل على خلاف ذلك انا نحس بالبياض فيما لا يعقل ما ذكرتم من سببية امتزاج الهواء
كالبيض المسلوق والدواء المسمى بلبن العذراء اما البيض فلانه اذا سلق صار بياضه
الشفاف ابيض وليس ذلك لان النار احدثت فيه هوائية لان بياضه لو كان بسبب ذلك لوجب
ان يكون بعد الطبخ اخف لا اثقل لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله واما لبن العذراء
فلانه يجف بعد الابيضاض وقبل الابيضاض لا يجف ولو كان سبب الابيضاض مخالطة الاجزاء الهوائية
للاجزاء المائية لما جف بعد الابيضاض فدل ذلك على ان الاجزاء الهوائية بعد الابيضاض
اقل والارضية اكثر واعلم ان منهم من سلم ان السواد لون حقيقي دون البياض وفرق بينهما
بان السواد لا ينسلخ عن الجسم والبياض قابل لكل الالوان والقابل لكلها يكون عاريا عن
كلها قال والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض الى آخره اقول

من الناس من ظن ان اللون الحقيقي ليس الا السواد والبياض وما عداهما انما يحصل من تركيبهما ومنهم من زعم ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وجعل البواقي مركبة منها والكل محتمل لانه قد علم بالتجربة ان اجساما مختلفة اذا سحقت جدا او خلطت ظهرت بحسب مقادير المختلطات الوان مختلفة فمن المحتمل ان يكون سائر الالوان كذلك لكن البصر يعجز عن التمييز بينها فيظنها الوانا مفردة وقد وقع في كلام الشيخ ان الالوان معدومة في الظلمة ثم تتجدد عند الاضاءة لانها غير مرئية في الظلمة فعدم الرؤية اما لعدمها وهو المطلوب او لكون الظلمة مانعة من الرؤية وهو باطل لان الظلمة عدم والعدم لا يكون مانعا وتوجيه الجواب منع الحصر لان ههنا قسما آخر وهو ان يكون الابصار مشروطا بالاضاءة فيكون عدم الرؤية لعدم شرطها ويتفرع على وجود الالوان اشتداد بعضها وضعف بعضها ويحتمل ان يكون سبب ذلك ان الالوان اذا لم يخالطها ما يخالفها بل بقي صرفه كانت شديدة وان اختلطت الاجزاء السود مثلا بالاجزاء البيض اختلاطا لا يتميز بعضها عن بعض فيرى هذا الابيض اقل بياضا من الابيض الذي لم يخالطه لون آخر ولما كانت مراتب الاختلاط كثيرة كانت مراتب شدة البياض وضعفه كثيرة قال

واما الاضواء الى آخره اقول الضوء من الكيفيات المحسوسة وهي مغايرة للون وقد يعبر فيانه كمال للشفاف من حيث هو شفاف وذهب قوم من القدماء الى ان الضوء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم اما الصغرى فلانا نشاهد انحدارها من الشمس ولانها تنعكس عما يلقاه الى غيره والانعكاس حركة واما الكبرى فظاهرة لاستحالة الانتقال

على

على الاعراض واجيب بالمنع والمعارضة اما المنع فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الضوء متحرك والانحدار ممنوع فان المضيء لما كان عاليا سبق الى الوهم انحدار الضوء وليس كذلك بل المقابل للمضيء يتكيف بالضوء وكون الانعكاس حركة ممنوع ايضا بل هو التكيف المذكور واما المعارضة فمن وجهين احدهما انها لو كانت اجساما متحركة لكانت حركتها اما طبيعية او قسرية او ارادية والاخير باطل بالضرورة والثاني ملزوم للاول والاول ايضا باطل والا لكانت حركتها الى جهة واحدة فكانت الاستضاءة مختصة بالجهة التي يتحرك اليها الضوء وليس كذلك والوجه الثاني هو ان الاضواء لو كانت اجساما لا يخلو اما ان تكون محسوسة او غير محسوسة والتالي باطل بقسميه اما الشرطية فظاهرة واما بطلان كونها محسوسة فلانها لو كانت محسوسة لكانت ساترة لما تحتها لان كل مرئي مانع عن ابصار ما وراءه كما يجيء ولو كانت ساترة لزم من ازدياد النور ازدياد الستر والامر بالعكس واما كونها غير محسوسة فلاستلزامه كون الضوء غير محسوس وهو باطل بالضرورة وذهب قوم الى ان الضوء هو اللون وقالوا ظهور المطلق ضوء وخفاؤه المطلق ظلمة والمتوسط بينهما ظل والجواب انه قد يحس بالضوء دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة وقد وقع عليه الضوء فانا نرى ضوءه دون لونه فدل ذلك على المغايرة وايضا ان الضوء يوجد في الهواء والا لون فيه قال ثم منها ما هو اول الى آخره اقول يريد ان يشير الى الفرق بين الضياء والنور والشعاع واللمعان والبريق واعلم ان الاضواء على قسمين منها ما هو اول ومنها ما هو ثان اما الضوء الاول للشيء فهو الحاصل في مقابلة المضيء لذاته كالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس وهذا الضوء ان كان

قويا سمي ضياء كما في وسط النهار مثلا وان كان ضعيفا سمي شعاعا واما الضوء الثاني
فهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب
الغروب من مقابلة الهواء المستضيء بالشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر المستضيء
بالشمس والضوء الثاني يسمى نورا والظل نوع من الضوء الثاني وهو الحاصل من مقابلة الهواء
المتكيف بالضوء كالحاصل وقت الاسفار فالنور اعم من الظل واعلم ان ظاهر كلام المصنف
يدل على ان ضوء القمر لا يسمى نورا وكلام الامام في الملخص يدل على ان ضوء الشيء ان كان
من غيره يسمى نورا اقول وانما لم يحس به الى آخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان الهواء لو كان
متكيفا بالضوء لوجب ان يحس به مضيئا كما يحس بالجدار حال تكيفه بالضوء مضيئا وليس كذلك
وتقرير الجواب ان الهواء له لون ضعيف فلاجله يتكيف بضوء ضعيف بخلاف الجدار وامثاله
ومن جعل السؤال متعلقا بالظل فقد اخطا اذ الجواب لا يستقيم ح وصحح لفظ الملخص
يدل على ما قررنا واما اللمعان فهو الضوء الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها وكانه
شيء يفيض عنها وهو ان كان من ذات ذلك الشيء كما للشمس سمي شعاعا وان لم يكن من ذاته
سمي بريقا كما للمراة قال والظلمة عدم النور الى آخره اقول الظلمة بالتفسير الاول
عدمية وبالتفسير الثاني وجودية وقد اعترض على الثاني بانه لو جلس شخص في غار مظلم و
خارج الغار جماعة اوقدوا نارا فان القاعد في الغار يراهم وهم لا يرونه فلو كانت الظلمة
كيفية وجودية لكانت مانعة من في الغار عن ابصارهم كما منعتهم عن ابصاره ولقائل ان
يمنع الملازمة بان مانعية الظلمة مشروطة باحاطتها بالمرئي لا بالرائي فلا يلزم ما ذكرتم
قال الرابع في تحقيق المسموعات الى آخره اقول الكيفية المسموعة قسمان الصوت
والحروف وكل منهما جلي الماهية غني عن التعريف وقد عرف الصوت باصطكاك الاجسام

الصلبه

الصلبة ورد بان الاصطكاك مماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك و
اما الحروف فذكر المصنف انها كيفيات تعرض للاصوات فيتميز تلك الكيفيات
بعض الاصوات عن بعض آخر في الثقل والخفة فان بعض الاصوات التي عرضها
الحروف خفيف وبعضها ثقيل وبعضها اخف وبعضها اثقل واحترز بهذا
القيد اعني قوله في الخفة والثقل عن كون الصوت طيبا او غير طيب فان الطيب
كيفية تعرض للصوت وتميز عن صوت آخر لكن لا في الثقل والخفة واما طول الصوت
وقصره فقد خرجا عن التعريف بالكيفيات وقال الشيخ الحرف هيئة عارضة للصوت
يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع واحترز بالقيد
الاخير عن الطول والقصر والطيب فانها ليست مسموعة اما الاولان
فلانهما من الكميات واما الطيب فلانه تناسب بعض اجزاء الصوت الى بعض تناسبا
يلائم الطبع السليم وهو ليس بمسموع بل معقول والحروف تنقسم الى مصوتة و
هو حروف المد واللين اذا كانت حركة ما قبلها من جنسها والى مصمتة وهو
ما عداها ويسمى الصامت ايضا قال والمشهور ان السبب الاكثري الى
آخره اقول ليس المراد بالتموج ان الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله
الى الصماخ بل يعنى به حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث بصدم بعد صدم
وسكون بعد سكون ثم التموج يحدث باحد امرين قرع عنيف او قلع عنيف
والقرع امساس عنيف بين قارع ومقروع والقلع تفريق عنيف للجسم الثقيل
والمشهور ان الاحساس بالصوت وادراكه يتوقف على وصول الهواء المتموج
الى الصماخ واستدل عليه بوجوه احدها ان الصوت يميل من جانب الى جانب

آخر

عند هبوب الرياح فقد يؤذن المؤذن في جهة ويسمع صوته من جهة اخرى الوجه الثاني انا نشاهد ضرب الخشب بالفاس من بعيد ويتاخر سماع الصوت ويتخلف الى حين وصول الهواء المتموج الى الاذن فلو لم يتوقف على ذلك لسمعنا الصوت حال مشاهدة الضرب الوجه الثالث ان من اتخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على فيه وطرفه الآخر على صماخ غيره وتكلم فيها بصوت سمع ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين لان الهواء انما وصل الى صماخه دون صماخ غيره واعلم ان حاصل هذه الوجوه راجع الى امر واحد وهو انه متى وصل الهواء الحامل للصوت الى الصماخ يحس به ومتى لم يصل لم يحس به وهو الدوران وانه غير قاطع لكن يفيد غلبة الظن قال وانه محسوس في الخارج الى آخره اقول ذهب قوم الى ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحس به حال وصول الهواء الى الصماخ وقال المحققون انه موجود في الخارج قبل وصوله الى الصماخ وحال كونه محسوسا بوجود ذلك لانا ندرك جهته عند السماع ولولا وجوده في الخارج لما كان كذلك كما ان الذوق واللمس لما لم يحصلا الا عند الحاستين لم ندرك جهتهما واعلم ان تموج الهواء قد يقاومه جسم كجبل او جدار املس ويمنعه عن النفوذ فينصرف عن هذا الجسم الى جهته الاولى على مثل ذلك الشكل فيحدث صوت آخر من هذا التموج الثاني ويسمى هذا الصوت بالصدى قال الخامس في تحقيق الطعوم الى آخره اقول المشهور ان الطعوم تسعة وذلك لان الجسم الحامل للطعم اما لطيف او كثيف او معتدل والفاعل في الثلثة اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما على ما ذكره المصنف وهو ظاهر وقيل اصولها اربعة الحلاوة والمرارة والحموضة

والملوحة

والملوحة وما عداها مركب منها فكلا القولين محتمل وقد يطلق التفه على ما لا يكون له طعم حقيقة وعلى ما لا طعم له في الحس وهو الذي له طعم في نفسه الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه اجزاء تخالط اللسان فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فالاول كاجتماع المرارة والقبض في الحضض والثاني كاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان واعلم ان القبض والعفوصة متقاربان لكن القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض الظاهر والباطن قال السادس في المشمومات اقول المشمومات هي الروائح وليس لانواعها اسماء مخصوصة الا من وجهين احدهما من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال رائحة طيبة ومنتنة والثاني ان يشتق لها من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة او حامضة ثم سبب الاحساس بالروائح ان الهواء يتكيف بنوع منها فيصل الى الخيشوم وقيل انه يتحلل من ذي الرائحة اجزاء لطيفة تختلط بالهواء فيصل الى الخيشوم فسبب الاحساس هو وصول الهواء المختلط بتلك الاجزاء قال واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية اقول لما فرغ من الكيفيات المحسوسة باقسامها شرع في الكيفيات المختصة بذوات الانفس وهي تنقسم الى اصناف كالحيوة وما يتوقف عليها كالصحة والمرض والادراك وما يتوقف على الادراك كالقدرة والارادة وهذه الكيفيات ان كانت راسخة سميت ملكة وان لم تكن راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص قد تكون حالا وملكة باعتبارين كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة قوله وبيانها اي بيان هذه الكيفيات في مباحث الاول في الحيوة وانما بدا بها لتقدمها على ما عداها من الاقسام وهي عبارة عن قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى والمراد بالاعتدال النوعي هو الاعتدال الذي

النوعي

يليق بكل نوع من انواع الحيوان فان لكل نوع منه مزاجا من المواصلة الا مزجة بالنسبة اليه وقوله و
يفيض عنها ساير القوي احتراز عن القوي الاخر كقوة الابصار والسمع وغيرهما من قوي الحس و
الحركة فعلى هذا تكون الحيوة معنى زايدا على اعتدال المزاج وقوى الحس والحركة به تستعد الاعضاء
بقبول الحس والحركة وقال بعضهم انها عبارة عن قوة الحس والحركة واحتج الحكيم ابو علي في القانون
على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية التي هي من القوي النباتية بان العضو المفلوج فيه
قوة حافظة للاجتماع والتركيب وليست المزاج لتاخره عن الاجتماع ولا قوة الحس والحركة لان
العضو المفلوج ليس له حس وحركة ولا قوة التغذية لوجهين احدهما ان قوة التغذية قد تبطل
مع بقاء العضو حيا كما في العضو الذابل الذي فيه بعض رطوبة الاصلية والثاني ان القوة
الغاذية موجودة للنبات مع عدم الحيوة فيه واليه اشار بقوله والنبات بعكسه اي بعكس العضو
الذابل واجاب عنه الامام بان قال لم لا يجوز ان تكون عبارة عن قوة الحس والحركة او عن
قوة التغذية قوله لعدم قوة الحس والحركة في المفلوج وعدم قوة التغذية في الذابل قلنا
لا نسلم عدمهما وغاية ما في الباب انه لا يظهر فعل قوة الحس في المفلوج وقوة التغذية في الذابل
وعدم الفعل لا يدل على عدم القوة لجواز ان يكون لمانع يمنع القوة عن الفعل لا يقال القوة
ما يؤثر بالفعل فحيث لا فعل فلا قوة لانا نقول لا نسلم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عبارة عما له
صلاحية التاثير سواء كان بالفعل او لا وان سلم فانما يلزم منه ان لا يطلق القوة على ما ذكرنا
من العضو المفلوج والذابل ولا يلزم منه عدم المؤثر فجاز ان يكون الحيوة مما يوجب
الحس والتغذية مع تخلفهما عنه لمانع وقيل معنى قوله لا عدمه اي لا يلزم ان يطلق عدم القوة
لان عدم اطلاق القوة اعم من اطلاق عدم القوة وهو كذلك لفظا ومعنى اما لفظا فلعود
ضمير المذكر الي المؤنث واما معنى فلانه اذا جعل القوة عبارة عما يؤثر بالفعل فحيث لا يوجد

تاثير بالفعل تكون القوة معدومة سواء اطلق عدم القوة او لا وح لا يتم الجواب قوله غاذية
النبات اشارة الي الجواب عن قوله والنبات بعكسه وتوجيهه لم لا يجوز ان يكون الحيوة هي
قوة التغذية قوله الغاذية موجودة في النبات قلنا ان اريد به غاذية الحيوان فممنوع
لجواز اختلافهما بالذات اي بالحقيقة وان اريد غاذية النبات فمسلم ولا يفيد المطلوب
قال وقد شرطها الحكماء والمعتزلة الي آخره اقول ذهب الحكماء والمتكلمون
من المعتزلة الي ان البنية الصالحة شرط لوجود الحيوة وذهب الاشاعرة الي خلافه
والمتكلمون فسروا البنية الصالحة بمجموع جواهر فردة لا يمكن ان يتكون الحيوان
من اقل منها والفلاسفة بالمركب من الطبائع الاربع احتج اصحابنا بانه لو وجب
ان يقوم الحيوة بجسم هذا شانه لم تخل من ان تكون واحدة او متعددة فان كانت واحدة
فلا تخلو من ان تقوم بالمجموع اي بكل واحد من الاجزاء او بجزء واحد والاول يستلزم قيام
عرض واحد باكثر من محل والثاني كون الحي ذلك الجزء فقط وكلاهما ظاهر الفساد واما
ان كانت متعددة وقامت بكل جزء حيوة فلا تخلو من ان يكون قيام كل جزء منها بجزء
من البنية مشروطا بقيام الجزء الآخر منها باخر منها او لا والاول محال لانه ان انعكس
لزم الدور والا لزم الترجيح من غير مرجح لتماثل الاجزاء والثاني يستلزم المطلوب
لجواز قيام الحيوة بجزء واحد من البنية وهو ليس مركبا من الطبائع ولا من الاجزاء والمصنف
انما اهمل بعض الاقسام التي ذكرناها لظهور فساده وفيه نظر لجواز ان يقوم الحيوة الواحدة
بالمجموع من حيث انه مجموع فلا يلزم حلول عرض في اكثر من محل وايضا صحة هذا الدليل
تقتضي امتناع قيام الحيوة بالبنية وهو مما لم يقل به احد اما الموت فقيل عدم الحيوة
عما من شانه الحيوة فيكون بينه وبين الحيوة تقابل العدم والملكة وقيل هو كيفية وجودية

تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ووجه الاستدلال ان المراد من خلق الحيوة
ايجادها فيكون المراد من خلق الموت ايضا هو الايجاد والعدم لا يوجد وجوابه لا نسلم ان المراد
بالخلق هو الايجاد لجواز ان يراد به التقدير كقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
بالتنازع المفسرين والمقدر جاز ان يكون عدميا قال الثاني في الادراكات الى آخره
اقول هذا هو البحث الثاني من ابحاث الكيفيات النفسانية وهي في الادراكات وهي
تنقسم الى الظاهرة وهي ما يكون بالقوى الظاهرة كالحواس الخمس المذكورة والى الباطنة
وهي اما تصورات ان كانت غير احكام او تصديقات ان كانت احكاما ثم التصديق
ستة اقسام لانه اما جازم او غير جازم اما الجازم فاما ان يكون بسبب او دليل اوجب
هذا الحكم او لم يكن والثاني التقليد والاول لا يخلو من ان يكون متعلقه الخارجي محتملا
للنقيض بوجه سواء احتمله في الواقع او بتشكيك المشكك او لا يكون محتملا له بوجه ما
والاول هو الاعتقاد والثاني هو العلم بمعنى اليقين واما غير الجازم فاما ان يكون
متساوي الطرفين وهو الشك او يكون احدهما راجحا والراجح هو الظن والمرجوح
هو الوهم وفي هذا التقسيم نظر لانه جعل الاعتقاد قسيما للعلم والظن والتقليد و
هو اعم منها والعام لا يكون قسيما للخاص ويمكن ان يعتذر عنه بان الاعتقاد القسيم
غير الاعتقاد الاعم وايضا يخرج عن التقسيم الجهل المركب ويمكن ان يعتذر عنه بانه
مندرج تحت الاعتقاد لان الاعتقاد الجازم اذا لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب
قال والتصور وجود صورة المعلوم في العالم الى آخره اقول انما لم
يقل حصول صورة المعلوم في شيء ليخرج حصول صورة السواد في الجسم الاسود فانه
لا يسمى علما واعلم ان التصور يطلق على ما يرادف العلم وعلى ما هو قسيم التصديق

وهو اخص من العلم فان اريد به ههنا المعنى الاول فهو خلاف الظاهر لان تقسيمه
الادراك الى التصور والتصديق اولا وذكر التصور ثانيا يدل على ان المراد به قسيم
التصديق وان اريد به المعنى الثاني كان التعريف غير مانع لصدقه على التصديق
ايضا اللهم الا اذا لم يقصد به التعريف بل حمل وجود الصورة على التصور وحده فقط
وح يستقيم ثم الدليل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور امرا
معدوما كجبل من ياقوت ونحكم عليه بالامتياز عن الغير فلا يكون عدما صرفا
ونحكم عليه ايضا باحكام اخرى ثبوتية كالجوهرية والشكلية وغيرهما والمحكوم عليه
بالصفة الوجودية يجب ان يكون وجوديا لان ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت ذلك الآخر
لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية والتقدير انه ليس ثابتا في الخارج
فهو اذن في الذهن واعترض الامام رحمه الله على الوجود الذهني بانه يستلزم اجتماع
الضدين في موضوع واحد وذلك لانه لو تحقق الوجود الذهني لزم عند تصور
الحرارة والبرودة وجودهما وعند تصور الاستقامة والاستدارة وجودهما في الذهن
ايضا فيه فيلزم ان يكون الذهن حارا باردا معا ومستقيما مستديرا اذ لا معنى
للحار الا ما حصل فيه الحرارة وعلى هذا القياس في غيره فيلزم اجتماع الضدين
وهو محال والتحقيق فيه ان يقال ان الحكماء ان ارادوا بالصورة الذهنية صورة
تشبه الموجود الخارجي كمشابهة الصورة الحاصلة في المرآة للصورة الخارجية
فمحتمل لكونه غير مستبعد وح لا يرد ما اعترضه الامام لان حصول شبح الحرارة
لا يوجب كون الذهن حارا وانما يوجبه حصول ماهية الحرارة وان ارادوا
بالوجود الذهني ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فهو باطل لوجهين

احدهما ان الصورة الذهنية عرض لكونها لا في موضوع وهو الذهن والمتصور
اعني الموجود الخارجي قد يكون جوهرا او العرض كيف يشارك الجوهر في تمام الماهية
الثاني انها لو شاركت الموجود الخارجي في تمام الماهية لزم اجتماع المثلين
والتالي ظاهر البطلان بيان الشرطية ان الانسان قد يتصور ذاته فلو كان
هذا التصور هو حصول صورة مساوية لذاته في تمام ماهيته لزم اجتماع المثلين
اعني الذاتين قوله ايقال الى آخره اشارة الى سؤال يرد على هذا الوجه مع جوابه
وتقرير السؤال هو ان يقال لا نسلم اجتماع المثلين لجواز اتحاد العاقل والمعقول
والعقل وح لا يلزم اجتماع المثلين لان اجتماعهما يستلزم التعدد وحيث لا
تعدد فلا اجتماع والذي يدل على جواز ان يكون العاقل والمعقول شيئا واحدا
هو ان العاقل هو الذي حضر عنده صورة مجردة والصورة المجردة اعم من ان
يكون مغايرة للعاقل او تكون نفسه فيكون العاقل ايضا اعم من الذي حضر
عنده ما يغايره او نفسه ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام فيجوز ان يصدق
العام بان يكون هو نفس المتصور واذا اتحد العاقل بالمعقول اتحد بالعقل ايضا
بناء على ان التعقل هو وجود الصورة الذهنية وهو نفس المعقول واما تقرير
الجواب ان يقال وهو ان اتحاد الاثنين محال كما سيجيء والقول بان الشيء قد يحضر
عند نفسه باطل ايضا لان حضور الشيء عند نفسه محال ضرورة وجوب التغاير بين
الحاضر وما حضر عنده وح فقد اندفع قولهم لا يلزم من كذب الخاص كذب العام لان
ذلك انما يلزم ان لو كان وجود الخاص الآخر ممكنا حتى يصح وجود العام في ضمن
وجوده واما اذا كان هذا الخاص ممتنعا لزم بالضرورة من كذب الخاص كذب العام

اذ لم يتحقق

اذ لم يتحقق في خاص آخر فقوله ان العا قل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة بيان
لتقرير السؤال وقوله لان حضور الشيء عند نفسه محال جواب عن سؤال ومن جعل
الاول جوابا عن السؤال فخطاؤه لا يخفى على من له ادنى تمييز واعلم ان القول باتحاد العاقل
والمعقول ليس قولا باتحاد الاثنين كما توهم كثير من الطلبة لانهم لم يريدوا بذلك
ان العاقل والمعقول كانا ذاتين فصارا ذاتا واحدة بل المراد ان الذات الواحدة
عاقلة لنفسها ومعقولة لنفسها ومعقولة لنفسها لا بصورة اخرى ولذلك يتحد المدرك
والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار العقلي والحق عندي انه ليس بشرط
كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية الا يرى ان المدرك للصورة الذهنية انما يدركها
بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى والا يتسلسل ولزم مع ذلك ان يجتمع في المحل الواحد
صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد فقط وهو محال وكذلك ذات العاقل انما
تعقل نفسها بعين صورتها التي بها لا بصورة اخرى قال وقيل التعلق خاص بين
العالم والمعلوم الى آخره اقول ذهب الى ان العلم امر اضافي للتوقف تصوره على تصور
غيره اذ لا يمكننا ان نعقل كون الشيء عالما بدون تصور معلوم في مقابلته وهو عبارة عن تعلق
خاص بين العالم والمعلوم وعلى هذا القول لا يجوز ان يكون العلم الواحد علما بمعلومين
بل يجب تعدد العلم بتعدد المعلوم ضرورة تغير النسبة عند تغير المنتسبين ولكن تعقل
الشيء ذاته مشكل على هذا القول لامتناع اضافة الشيء الى نفسه والايقال ان الذات
من حيث هي عاقلة مغايرة لها من حيث هي معقولة لان الاضافة التي هي التعقل لما توقفت
على تغاير الجهتين اللتين هما العاقلية والمعقولية كانتا سابقتين عليها لكن
كون الشيء عاقلا ومعقولا يتوقف على تحقق التعقل فيلزم الدور وقال مثبتوا

الاحوال العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حال لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فهؤلاء
اثبتوا امورا ثلاثة احدها العلم والآخر العالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة والثالث
التعلق المنسوب الى العالمية وعلى هذا المذهب لا يلزم تعدد العلم بتعدد المعلومات بل يجوز ان
يكون العلم الواحد متعلقا بمعلومين او اكثر لان التعلق من لوازمه وتعدد اللوازم لا يوجب
تعدد الملزوم قال فرعان على القول بالصورة الى آخره اقول يتفرع على
وجود الصورة الذهنية بحثان الاول في الفرق بين حلول الصورة العقلية في النفس و
بين حلول الصورة الجسمية في المادة وهو من وجوه الاول ان الصورة الجسمانية محسوسة
بخلاف العقلية الثاني ان الصورة الجسمانية متمانعة فان المتشكل بشكل معين يمتنع ان
يتشكل بشكل آخر مع بقاء الشكل الاول بخلاف الصور العقلية فانها قد تجتمع في نفس واحدة
الثالث ان الصور الجسمانية لا تحل العظيمة منها في مادة صغيرة بخلاف الصور العقلية
فان النفس قد تعقل السموات والارض كما تعقل النقطة الرابع ان الصور الجسمانية تزول
عن المادة عند حدوث اقوى منها وحدوث الصورة القوية في النفس لا يزيل الضعيفة الفرع
الثاني ان الصور العقلية الحاصلة في الذهن كلية لوجهين احدهما ان المعلوم منه الصور
كلي وبيانه ان افراد كل طبيعة نوعية مشتركة في تلك الطبيعة ومتمايزة بالخصوصيات والاشكال
ان تلك الطبيعة امر كلي فالصورة الحاصلة منها في العقل تسمى كلية لانها صورة امر كلي
لا انها في نفسها كلية لانها صورة جزئية لاكتنافها بلواحق ذهنية في نفس جزئية فتسميتها
بالكلية مجاز الوجه الثاني ان نسبة هذه الصورة الكلية المطابقة لذلك القدر المشترك
الى جميع الافراد بالسوية بمعنى ان اي فرد من افراد ذلك النوع اذا ادركها النفس محذوفا عنه
المشخصات كان الحاصل في النفس ما ذكرناه قال والعلم اجمالي الى آخره اقول

العلم ينقسم الى اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو العلم بامور متعددة باعتبار شامل لتلك
الامور كمن علم مسئلة على التفصيل ثم غفل عنها ثم سئل عن تلك المسئلة فانه تحضر في ذهنه القدرة
على جواب تلك المسئلة وعلمه باقتداره على الجواب عنها يستلزم العلم بالجواب بها ولكن هذا العلم
ليس تفصيليا لان التفصيل انما يحصل عند شروعه في الجواب بذكر اجزائه واحدا بعد واحد واما
التفصيلي فهو ان يكون المعلوم حاصلا بحيث يعرف اجزاؤه وتميز بعضها عن بعض وينقسم ايضا
الى فعلي وانفعالي اما الفعلي فهو الذي تحصل الاعيان الخارجية كما اذا تصورت شيئا لا وجود
له في الخارج ففعلته وانما يسمى به لان التاثير مستند اليه واما الانفعالي فهو المستفاد من الخارج
قال مسئلة للنفس اربع مراتب الى آخره اقول هذه المسئلة في درجات النفس الانسانية
بحسب قوتها النظرية وليها مراتب اربع الاولى استعدادها وتعقلها بالقوة لقبول الصور العقلية
حال ما يكون خالية عن الضروريات والنظريات مثل نفوس الاطفال وتسمى هذه المرتبة بالعقل
الهيولاني تشبيها بالهيولى المستعدة للصور والمرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم الاولية
البديهية بواسطة الاحساس بالامور الجزئية فان ادراك الجزئيات سبب لفيضان تعقلات كلية
بديهية من الله تعالى وهذه المرتبة تسمى عقلا بالملكة وهو العقل الذي هو مناط التكليف ولهذا ذهب
اكثر المتكلمين الى ان العقل الذي يرتبط به التكليف من قبيل العلوم وهو العلم بالبديهيات وعند
الامام انها غريزة جعلها الله تعالى للعاقل من لوازمها العلوم البديهية بشرط سلامة الحواس
المرتبة الثالثة ان تحصل تلك البديهيات الامور الكسبية بحيث تقدر على استحضارها متى شاء
وتسمى عقلا بالفعل الرابعة ان تستحضر هذه النظريات بالفعل بحيث يلتفت النفس اليها ولا تغيب
عن النفس وتسمى عقلا مستفادا من العقل الفعال قال الثالث في القدرة الى آخره اقول
اختلف في تعريف القدرة فقيل هي صفة تؤثر على وفق الارادة فالصفة كالجنس وقوله تؤثر احتراز

عن الصفات الانفعالية وقوله على وفق الارادة احتراز عن القوى الطبيعية والارادة ميل
النفس الذي يتبع اعتقاد النفس النفع فيما يميل اليه والكراهة عبارة عن نفرة النفس عن شيء
عقيب اعتقاد النفس في ذلك الشيء وقيل القدرة مبدا الافعال المختلفة اي قوة يصدر عنها
افعال مختلفة وبين التعريفين عموم وخصوص من وجه لصدقهما على القوة الحيوانية لكونها
مبدا للافعال المختلفة مع الشعور والارادة وقد يصدق التعريف الاول دون الثاني
كما في القوة الفلكية ان جعلناها ذات شعور وارادة لكونها مبدا الفعل واحد وهو تحريك
الفلك مع الشعور واما ان لم نجعلها ذات شعور فهي خارجة عن التعريفين جميعا وقد يصدق
التعريف الثاني دون الاول كما في القوة النباتية لكونها مبدا لافعال مختلفة كالاحالة
والتغذية والتنمية من غير شعور وارادة واما القوة العنصرية وتسمى الطبيعة
فخارجة عن التعريفين لكونها قوة عديمة الشعور يصدر عنها افعال غير مختلفة اي على
نهج واحد كالقوة الحالة في النار وغيرها من العناصر وقد تعرف الطبيعة بانها قوة عديمة الشعور
حالة في جسم بسيط هي مبدا قريب لحركاته وسكناته بالذات والمراد بالمبدا القريب مبدا بغير
واسطة قوله وهي غير المزاج اي القدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة اي يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار
فكان من جنس الكيفيات الاربع المحسوسة ولا شيء من القدرة وايضا لو كان من جنسها كان
تاثيره من جنس تاثيرها وتاثير القدرة ليس كذلك لانه ربما تختلف فيكون القدرة مغايرة
للمزاج قال والقوة مبدا الفعل مطلقا الى آخره اقول لما ذكر القوة النباتية
والحيوانية وغيرهما اراد تعريف القوة مطلقا وهي مبدا الفعل سواء كان مع الشعور
كالقوة الحيوانية او من غير شعور كالنباتية والشيخ عرفها بانها مبدا التغير من شيء

في شي آخر

في شي آخر من حيث هو آخر وقد يطلق القوة على امكان الشيء مجازا من قبيل اطلاق الملزوم على
اللازم لان كون الشيء مبدا الفعل من لوازمه امكان حصول الفعل والخلق عبارة عن ملكة اي
هيئة راسخة تصدر بها عن النفس افعالها بسهولة من غير تقدم روية وفكر والقدرة ايضا تشاركه
في صدور الافعال عنها لكن الفرق بينهما ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء و
ليس كذلك اما الاول فلان القدرة لما كانت مفسرة بالصفة المؤثرة متقيدة بالشعور او
غير متقيدة على اختلاف القولين فاذا انضم الى القدرة القصد الى احد الضدين
حصل ذلك الضد واذا انضم القصد الى الضد الآخر حصل الآخر فجاز ان يوجد بها الضدان
واما الثاني فلانا نعلم بالضرورة ان من كان خلقه يقتضي البخل كان الجود منه عسرا
جدا ومنع بعضهم كون نسبة القدرة الى الضدين على السواء لانه ان اراد بالقدرة
العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع فح يستحيل ان يقع بها الضدان
والا لزم صدورهما عنها وحصولهما معا وهو محال ولذلك ينبني على ما ذكرنا كون القدرة
مع الفعل كما هو مذهب الاشاعرة او قبله كما هو مذهب المعتزلة لان القدرة ان اريد بها
القوة المؤثرة حال استجماعها جميع ما يتوقف عليه الاثر استحال تاخرها عنها وان اريد بها
القوة التي من شانها التاثير اذا انضم اليها الارادة الجازمة فلا شك انها قبل الفعل و
اما تعريف المحبة فظاهر واما الرضاء فقيل انه يرجع الى الارادة فرضاء الله تعالى ارادة اكرام
المؤمنين ومثوبتهم على التابيد وقال بعض اصحابنا الرضاء عبارة عن ترك الاعتراض
والاولى ان يزاد فيه قيد آخر وهو مع سكون النفس لان ترك الاعتراض قد يكون للخوف و
اما العزم فهو نوع من الارادة لان الارادة قد تكون من غير سبق تردد وقد تكون مع
سبق ذلك فالعزم ارادة جازمة بعد ان كان صاحبه مترددا فيما يريد قال

الرابع اللذة والالم بديهيا التصور الى آخره اقول الصحة والمرض من
الكيفيات النفسانية خلافا للجماعة وانما قال في تعريف الصحة حالة او ملكة ليشمل
قسميها اعني المتغير سريعا والثابت وفي المرض حال او ملكة تصدر بها الافعال عن
موضوعها غير سليمة ولا واسطة بين الصحة والمرض على هذا الاصطلاح ومن فسر
الصحة بسلامة جميع الافعال والمرض باختلال جميعها يلزم ثبوت الواسطة بينهما
وقد فرق بين الصحة والمصحاحية والمرض والمراضية بان المصحاح قد لا يكون صحيحا
والمراض قد لا يكون مريضا واما اللذة والالم فتصورهما بديهي فاستغني عن
تعريفهما وذلك لان كل عاقل بل كل حساس يدرك من نفسه ويميز بينهما وبين ما عداهما
بالضرورة وقال بعضهم اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك
المنافي من حيث هو مناف وفائدة قولهم من حيث هو ملايم او مناف هو ان الشيء قد يكون
ملايما او منافيا من جهة دون اخرى فادراكه انما يكون لذة اذا ادرك من جهة كونه ملايما
كالمسك فانه ملايم من حيث الرائحة لا من حيث الطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة وقال
المصنف في كون اللذة والالم نفس الادراك نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب
حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك
او غير الادراك وبتقدير ان تكون غير الادراك فاللذة هي مجموع الحالة والادراك
او احدهما واذا كان كذلك فالحكم بان اللذة هي نفس الادراك يحتاج الى برهان وقال
ابن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن دفع الالم فتكون عدمية وهو باطل لان
الانسان قد يستلذ بالنظر الى صورة حسنة لم يخطر بباله ولم يكن عالما بوجودها حتى
يقال انه بالنظر اليها يدفع ضرر الاشتياق وكذلك يستلذ الانسان بادراك مسألة

الفرد اعم من الاول كالتسعة مثلا فانه فرد واول ايضا لانه كما انه يعده الواحد وغير الواحد ايضا
يعني كالثلاثة بمعنى جاز ان يكون العدد فردا او مركبا كالتسعة وايضا كل ما كان من العدد
يعد الاول يعد المركب من غير عكس للزوج المتباين العاد للاول يكون عادا

علمية وبالعثور على مال عظيم من غير طلب وشوق منه الى احدهما حتى يقال انه بحصول هذه
الامور يدفع الم الشوق والطلب قال واما القسم الثالث وهو الكيفيات الى
آخره اقول ذكروا في تعريف هذا النوع من الكيف انها كيفيات لا تعرض لشيء الا بواسطة
الكمية وهي على قسمين احدهما ما يكون عارضا للكميات وحدها والثاني ما يكون مركبا
من العارض للكم ومن غيره والاول اما ان يكون مختصا بالكم المتصل او بالكم المنفصل
فالاول كالاستقامة والاستدارة والانحناء العارضة للخط وكالشكل العارض للمقدار
فانه هيئة حاصلة للمقدار بواسطة احاطة حد كما في الكرة والدائرة او حدود كما في المربع
والثاني كالزوجية والاولية والتركيب العارض للعدد والاول عدد لا يعده الا الواحد
كالثلاثة والخمسة والعدد المركب عدد يعده غير الواحد كالاربعة والستة والثمانية فان
الاربعة يعدها اثنان والستة اثنان وثلاثة والثمانية اثنان واربعة واما القسم الثاني
وهو ما يكون مركبا من الكيفيات العارضة للكميات ومن غيرها فكالخلقة فانها مركبة
من الشكل واللون وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن والقبح والشكل كيفية عارضة للمقدار
واللون ليس كذلك ولقائل ان يقول اللون ايضا عارض للسطح فان الجسم ليس بملون بل
الملون هو سطحه عند المحققين وقال بعض الشارحين في معنى قوله وانما مركبة منها ومن
غيرها انها تكون عارضة لامر مركب من الكميات وغيرها وقال الخلقة عارضة للمركب
من الكم وهو الشكل والكيف وهو اللون وفساده ظاهر لفظا ومعنى قوله واما القسم الرابع
الى آخره فغني عن الشرح قال الفصل الرابع في الاعراض النسبية الى آخره
اقول الاعراض النسبية هي ما عدا الكم والكيف واختلف في ثبوتها اي وجودها
في الخارج فذهب الحكماء الى انها موجودة في الاعيان وانكره جمهور المتكلمين وقالوا لا وجود لها

الا في الاذهان الا الاين فانهم وافقوا الحكماء في كونه موجودا في الخارج اما الانه
عندهم جنس الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومتى امر موجود عندهم
فكذا جنسها واما لانه ليس عندهم نفس النسبة اعني الحصول في المكان بل عبارة عن هيئة
يلزم منها ذلك فان قلت فعلى هذا التقدير لا يكون من الاعراض النسبية فلا تعميم
استثناؤه منها وهو قوله الا الاين قلت لا نسلم انه ليس منها فان الاعراض
النسبية اعم من ان يكون نفس النسب او معروضها وح صح الاستثناء والحق هو الوجه
الاول لانهم صرحوا بان حصول الشيء في الحيز امر وجودي واحتج المتكلمون على
ان الاعراض النسبية غير موجودة في الخارج بانه لو وجد لزم التسلسل
والتالي محال بيان الشرطية انها لو كانت موجودة في الخارج لكان لها محل
وحلولها في محلها ايضا اضافة اخرى والكلام في تلك الاضافة كالكلام في الاضافة
الاولى فيلزم تسلسل اضافات غير متناهية وايضا لو وجدت الاضافات
لزم كون الباري تعالى محلا للحوادث لان كل حادث يحدث فان الله تعالى موجود
معه وتلك المعية اضافة حادثة لانها لم تكن موجودة قبل ذلك الوقت فيكون الباري
تعالى محلا للحوادث وهو محال استدل الحكماء على وجودها في الخارج بان كون
السماء فوق الارض اما مجرد اعتبار عقلي او امر محقق في الخارج والاول باطل
لانه امر محقق سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فتعين ان يكون من الامور
الموجودة في الخارج وايضا الفوقية اما معدومة او موجودة وعلى تقدير وجودها
اما ان يكون نفس الجسمية او غيرها والاولان باطلان فتعين الثالث اما بطلان
الاول فلان الفوقية قد يحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة وكل ما حصل بعد

عدم

عدمه لا يكون عدميا واما بطلان الثاني فلان نفس الجسمية ليس معقولا بالقياس الى الغير
والفوقية معقولة بالقياس الى الغير واجيب عنه بنقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم
لزم ان يكون الفناء والمضي امرين وجوديين في الخارج لتحققهما سواء وجد الفرض
الذهني او لا ولانهما يحصلان للشيء بعد ما لم يكونا حاصلين فلو كان ذلك يقتضي الثبوت
الخارجي لزم كونهما موجودين في الخارج وهو محال لاستلزام قيام الوجودي
بالمعدوم قال الثالث في الاين الى قوله وقال الحكماء اقول سمى المتكلمون الاين بالكون
وقالوا ان الكون جنس لانواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما
السكون فعبارة عن حصول الجوهر انين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن
حصوله انين فصاعدا في مكانين اي كل ان يكون وهو قريب من قول بعضهم الحركة هو الحصول
الاول في الحيز الثاني واوضح منهما ما قيل الحركة حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز
آخر عقيبه من غير تخلل زمان فالتقابل بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة
عن عدم الحركة عما من شانه الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا
في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون معا وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا
جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون ح ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد
انين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسرنا السكون
بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى
الكون لا نوعا منه قال وقال الحكماء الحركة كمال اول بالقوة من جهة ما هو بالقوة اقول
بيان هذا التعريف يتوقف على بيان مقدمتين الاولى ان الجسم اذا كان في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان احدهما امكان حصوله في ذلك المكان الآخر

والثاني ان كان التوجه اليه فهذان الامران اذا حصلا كانا كمالين لكن التوجه اليه
متقدم على الوصول فالتوجه كمال اول والوصول كمال ثان والكمال الاول يفارق
ساير الكمالات بانه لا حقيقة له الا التادي الى الغير والسلوك اليه المقدمة الثانية
ان التادي الى الغير له خاصتان احديهما انه لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول
وهو الحصول في المكان الآخر ليكون التادي تاديا اليه والى هذه الخاصة اشار بقوله
فيكون ذلك الغير متوجها ممكن الوجود الخاصة الثانية ان ذلك التوجه ما دام توجها
الى المطلوب يبقى منه شيء بالقوة والا كان المتحرك حاصلا بالفعل في ذلك المكان
الآخر فلا يكون ذلك توجها بل وصولا اليه هذا خلف والى هذه الخاصة اشار
بقوله وذلك التوجه ما دام كذلك الى آخره فتبين مما ذكرنا ان ماهية الحركة تتعلق
بامرين احدهما حصول التوجه الذي هو الكمال الاول والثاني ان لا يكون التادي
الى المكان حاصلا بالفعل فالحركة اذن هو الكمال الاول للجسم الذي بالقوة حاصل في
المكان المطلوب لا من كل وجه فانها ليست كمالا في الجسمية بل من الجهة التي هو بها
بالقوة وهو وصوله الى المكان المتوجه اليه فقوله لما بالقوة اراد به الجسم باعتبار
حصوله في المكان المطلوب قال وحاصله قريب الى آخره اقول التعريف
المذكور للحركة قريب مما ذكره قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من
القوة الى الفعل على سبيل التدريج وتحقيقه يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان
الموجود اما ان يكون بالقوة من كل وجه او بالفعل من كل وجه او بالقوة من بعض
الوجوه وبالفعل من بعض الوجوه والاول محال والا لكان كونه بالقوة ايضا بالقوة
فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة والثاني هو الله سبحانه وتعالى والثالث اما ان يكون

خروجه من القوة الى الفعل دفعة وهذا لا حركة فيه اذ مثل هذا الخروج يسمى كونا والثاني
ان يكون خروجه على التدريج وهو المسمى بالحركة فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على
سبيل التدريج كانتقال الجسم من مكان الى آخر ومن كيف الى آخر واعترض عليه بان التدريج
يعرف بالحصول في آن بعد الحصول في آخر والآن يعرف بطرف الزمان والزمان مقدار الحركة
فيلزم الدور واجيب بان التدريج اولي التصور لانه حاصل لمن لم يخطر بباله الآن
والزمان فاندفع الدور قال وذلك قد يكون في الكم الى آخره اقول
اذا قلنا في مقولة كذا حركة فمعناه ان الجسم يتغير من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها تغيرا
على التدريج والمشهور ان الحركة تقع في اربع مقولات وهي الكم والكيف والاين والوضع
اما الكم فتقع الحركة فيها على وجهين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول
والتخلخل ازدياد مقدار الجسم على التدريج من غير انضمام شيء من الخارج اليه ومن غير ان
يحدث في داخله شيء من الفرج والتكاثف انتقاص مقدار الجسم على التدريج من غير انفصال
شيء عنه ومن غير ان يحدث في باطنه الكتنان والدليل على صحتهما ان الماء يكون له مقدار
فاذا ذاب زاد مقداره وبالعكس وايضا اذا سخن الماء في آنية مسدودة الراس فانها
تنشق وليس ذلك الا ان مقدار الماء الذي كان في داخل الآنية ازداد فانشقت
والنمو عبارة عن ازدياد مقدار الجسم بسبب انضمام جسم آخر اليه شبيه به مداخلا
في الاصل مدافعا للاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة ولابد من
اعتبار التناسب ليخرج السمن والذبول انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض
اجزائه الاصلية اعتبارا في الاقطار الثلثة على نسبة واحدة كما للمشايخ وهو غير الهزال
فان المتزايد في النمو قد يهزل وقوله في الكتاب يكونان بهما اي بالضم والفصل

واما الحركة في الكيف فكانتقال العنب من البياض الى السواد على التدريج وانتقال
الماء من البرودة الى الحرارة على التدريج وبالعكس وتسمى الحركة في الكيف استحالة
واعلم انه ليس كل انواع الكيف يقبل الحركة فان الزوجية والفردية لا تقبلانها
كما ان معروضهما لا يقبلها واما الحركة في الوضع فهي حركة الشيء على نفسه والدليل
على وجودها ان الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم او له مكان لكنه لا يخرج عن
مكانه كسائر الافلاك اذا تحرك لا عن مكانها لم تكن متحركا حركة مكانية بل انما يتغير
نسبة اجزائه على سبيل التدريج الى امور خارجة عنه اما تحوية فقط كما في الفلك
الاعظم او حاوية ومحوية كما في سائر الافلاك واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت
الهيئة الحاصلة بسببها وتلك الهيئة هي الوضع لا يقال كل واحد من اجزاء الفلك
المحوي متحرك حركة مكانية لانا نقول بعد التسليم ان للمجموع اعتبارا آخر وقد وجد
متغيرا عند تغير الاجزاء فهو متحرك وليس في المكان فهي في الوضع واما الحركة في الاين
فظاهرة والعلم بها ضروري عند كل عاقل وهذه الحركة تسمى نقلة قال
والسكون في الجوهر الى آخر اقول الحركة الانتقالية في الجوهر وقد يتوهم
وقوع الحركة في الصور الجوهرية المتعاقبة وهو باطل لان حصول الجوهر دفعي
الوجود والشيء من الحركة دفعي الوجود والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه
لو كان تدريجيا لكان قابلا للاشتداد والتنقص والتالي باطل لانه عند
الاشتداد والتنقص ان لم يبق ذات الصورة كان ذلك اعداما لها وان بقيت
كان التغير في عوارضها لا في ذاتها ولقائل ان يقول هذا الدليل بعينه قائم في
الكيفيات من تفاوت والجواب عنه يستدعي زيادة لا يحتمله هذا المختصر وجه

آخر

آخر على امتناع الحركة في الجوهر ان الصورة الزائلة حال عدمها عن الجسم تعدم
ذلك النوع وتوجد غيره والمتحرك من شانه بقاء ذاته في الحالتين ولا يمكن بقاء ذلك
الجسم عند زوال الصورة النوعية نعم المادة قد تخلع صورة وتلبس اخرى وذلك
كون وفساد قوله ولا في سائر المقولات اي ولا تقع بالذات في بقية المقولات لانها
امور عارضة لغيرها ولا يعقل قيامها بالذات فان كان معروضاتها قابلة للحركة
قبلتها ايضا بالعرض اذ لو بقيت على حالة عند تغير متبوعها لزم استقلالها
بنفسها والا فلا وانا ابين ذلك على التفصيل لان هذا القدر غير كاف لانتقاضه
بمقولتي الوضع والاين فانهما نسبتان مع ان حركة معروضها لا توجب حركتها واما
متى فلا حركة فيها لان انتقال الجسم من سنة الى اخرى انما تقع دفعة لا على التدريج و
الا لكان لمتى متى آخر وهو محال واما الاضافات فمثل الاسخنية العارضة للسخونة
تقبلها دون الابوة وقيل لا حركة في الاضافة لانها من الامور التي تقع دفعة في آن و
اما ان يفعل وان ينفعل فالامام وكثير من المتاخرين منعوا الحركة فيهما لان التبرد
مثلا توجه الى البرودة والتسخن الى السخونة فلو انتقل الشيء من التبرد الى التسخن
لزم توجه الشيء الواحد في زمان واحد الى ضدين وهو محال واثبت بعضهم الحركة
فيهما بناء على البرهان الذي ذكرنا من ان حركة المعروض توجب حركة العارض
وايضا فان الشيء قد ينتقل من ان يفعل او ينفعل اليهما على التدريج مثل السواد
فانه غاية التسود وايضا فان ان يفعل قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى
ان يشتد وبالعكس واجيب عن الاول بمنع ان حركة المعروض توجب حركة العارض
مطلقا وعن الثاني بان الحركة ليست فيهما بل في الهيئة والصورة التي تحصل بعد الفعل

والانفعال وعن الثالث بان الانتقال انما هو في الشرعة وهي كيفية ليست بفعل
ولا انفعال واما الملك فلما تقدم من ان حركة المعروض توجب حركة العارض بدلا على
قبول الحركة وذكر بعض المتاخرين انه ان جعلناه هيئة احاطة الجسم بغيره المنتقلة
بانتقاله كانت الحركة فيه تابعة لحركة المحيط وان جعلناه عبارة عن نسبة الشيء الى غيره
نسبة التملك فلا يكون فيه حركة لانها انما تقع دفعة قال ولا بد لكل حركة من ستة
امور الى آخره اقول هذه امور لا بد لتحقق الحركة منها وهي ما منه الحركة
وهو المبداء وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة كالاين والكم والكيف والوضع
وما لاجله الحركة وما به الحركة وهو المحرك كالطبع والقاسر والزمان الذي فيه الحركة
والحركة اما واحدة او كثيرة والواحدة اما ان يكون شخصية او نوعية او جنسية
اما وحدتها الشخصية فبوحدة امور ثلثة الشخص وهو موضوع اعني المتحرك و
زمان الحركة وما فيه الحركة من الاين والكيف والكم والوضع اما وحدة الموضوع
فلانه لو تعدد لزم قيام العرض الواحد بمحلين او اكثر وهو محال لما مر ولهذا لم
يذكره المصنف واما وحدة الزمان فلان المتحرك الواحد قد يتحرك في زمانين
الى جهتين في مسافة واحدة وح يتعدد الحركة بتعدد الزمان والدليل العام
هو انه لو وجدت حركة في زمان ثم وجدت حركة في زمان آخر سواء كانتا الى جهتين
او لا حكم العقل بتغايرهما لان الحركة في الزمان الاول قد عدمت لاستحالة البقاء عليها
فلو كانت الموجودة في الزمان الثاني هي الموجودة في الزمان الاول لزم اعادة
المعدوم بعينه وهو باطل واما وحدة ما فيه الحركة فلانه يمكن ان يكون المتحرك الواحد
يقطع مسافة بالحركة الاينية ومع ذلك ينمو ويستحيل في ذلك الزمان بعينه اي بحيث يكون

ابتداء هذه الحركات وانتهاؤها معا فيكون هناك الموضوع والزمان واحدا و
لا يكون الحركة واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله وقد ينتقل وينمو اي قد ينتقل
المتحرك من مكان الى آخر وينمو فعلى هذا يراد بالانتقال الحركة الاينية ويجوز ان يراد به
ما هو اعم من الاينية ليكون افيد واعلم انه اذا اتحد ما ذكرنا من القيود لزم اتحاد
المبداء والمنتهى ايضا بالضرورة واما وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة
اي لا يشترط في وحدة الحركة وحدة المحرك ولا يضر تعدده لانا لو قدرنا محركا حرك
جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر فان الحركة واحدة مع ان المحرك متعدد و
اعترض عليه بان اثر المحرك الثاني اما ان يكون نفس اثر الاول او غيره والاول محال
لامتناع استناد الاثر الواحد الى مؤثرين مستقلين فتعين ان يكون اثر المؤثر الثاني
حركة اخرى غير حركة الاول وح لا يكون الحركة متحدة واجيب باختيار القسم الثاني
ولا يلزم منه عدم الوحدة لانا نريد بوحدة الحركة اتصالها واثر الاول متصل باثر
الثاني فالاتحاد متحقق قال وتنوعها بتنوع ما منه الى آخره اقول
لما فرغ من بيان ما يوجب تشخص الحركة شرع فيما يوجب وحدتها النوعية وما يوجب
اختلافها بالنوع والمراد بالوحدة النوعية كثرتها بالعدد مع اتفاق افرادها بالحقيقة
واما ما يوجب اختلافها بالنوع فهو اختلاف امور ثلثة مبداء الحركة ومنتهاها وما فيه
الحركة فاذا اختلف احد هذه الامور اختلف الحركة ايضا بالنوع اما اختلاف المبداء و
المنتهى في الحركة الاينية وهي الحركة الى الوسط والصعود وهي الحركة من الوسط فان ما منه الحركة
في الصاعدة السفل وما اليه فوق وفي الهابطة بالعكس وفي الاستحالة كانتقال الجسم تارة
والبياض الى السواد واخرى من السواد الى البياض واما اختلافها في المبداء فقط فكانتقال

تارة من البياض الى الصفرة الى السواد واخرى من الخضرة الى الصفرة الى السواد ويعلم
من هذا مثال الاختلاف في المنتهى فقط واما اختلاف ما فيه الحركة كيفية كانت او اينية فكانتقال
الجسم من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى السواد واخرى منه الى الفستقية الى الخضرة
الى السواد وكوجود حركتين من مبدا معين الى منتهى معين لكن احديهما بالاستقامة و
والاخرى بالاستدارة هذه اسباب اختلاف الحركة بالنوع واما ما يوجب اتحادها بالنوع
فهو اتحاد هذه الثلثة كانتقال جسمين من مبدا الى منتهى معين في مسافة معينة فظهر
مما ذكرنا ان المراد بالتنوع في قوله وتنوعها بتنوع ما منه هو الاختلاف بالنوع كما هو المتعارف
لا اتحادها بالنوع كما سبق الى بعض الاوهام وكيف يصح هذا مع تمثيله بالصعود والهبوط
المتضادين المختلفين بالنوع قال ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع اقول
اختلاف المحركات غير معتبر في اختلاف الحركات بالماهية اى لا يلزم من اختلاف المحركات في الماهية
اختلاف الحركات فيها لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد فجاز ان يشترك المحركات المختلفة
في حركة واحدة بالنوع ولا يعتبر اختلاف الموضوع ايضا اى لا يلزم من اختلاف الموضوع
اختلافها بالنوع لان الحركة من عوارض الموضوع وجاز اشتراك المختلفات في عارض واحد
فان البياض الذي في القطن والذي في الثلج مختلفان بالموضوع مع انهما متفقان بالحقيقة
وكذلك لا يلزم من اختلاف الحركات بالزمان اختلافها بالنوع والماهية اما اولا فلان الازمنة
غير مختلفة بالماهية فاستحال ان يكون تعددها موجبا لاختلاف ما يقع فيها بالماهية ولو
قدرنا ان الازمنة متنوعة اى مختلفة بالماهية الا انها من عوارض الحركة لكونها مقدارا لها
واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات لجواز اشتراك العوارض المختلفة في معروض
واحد وحل لفظ الكتاب ظاهر مما ذكرنا قال واختلافها بالجنس الى آخره اقول

اختلاف الحركات بالجنس واتحادها بحسب اختلاف ما فيه الحركة من الاين والكيف واتحاده فان احدى
الحركتين اذا شاركت الاخرى في جنس من كيف واين كانتا متحدتين بالجنس والا كانتا مختلفتين
بالجنس فجميع انواع الحركة في الكيف واحد بالجنس كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى
السواد وجميع انواعها في الكم واحد بالجنس كالحركة في النمو والحركة في الذبول وعلى هذا القياس
واما النقلة والاستحالة والنمو فمختلفة بالجنس لان الاولى واقعة في الاين والثانية في الكيف
والثالثة في الكم قال وتضادها ليس لتضاد المحرك الى آخره اقول الحركات اما داخلة
تحت اجناس مختلفة كالنقلة والاستحالة والنمو او تحت جنس واحد وعلى التقدير الاول لا تضاد فيها
لان التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة لا الاجناس ولهذا قد تجتمع النقلة مع الاستحالة والنمو واما على
التقدير الثاني فقد يعرض فيها التضاد كحركتي الصعود والهبوط والحركة من السواد الى البياض
مع العكس لانهما امران وجوديان بينهما غاية البعد اذا تقرر هذا فنقول تضاد الحركات ليس من حيث
انها حركات والا لم تجتمع حركتان البتة فله سبب آخر وقد عرفت ان الحركة تتعلق بامور ستة فتضادها
بسبب تضاد بعضها مع بعض وليس تضاد الحركات لتضاد المحركين لما سبق من جواز اشتراك
المختلفات في اثر واحد ولهذا قال قد يصعد الحجر بالقسر والنار بالطبع مع اتحاد حركتيهما بالنوع
وليس تضادها لتضاد زماني الحركتين لما سبق ايضا من ان الزمان من عوارض الحركة وجاز
اشتراك العوارض المختلفة في معروض واحد بالنوع كالجسم الابيض والاسود وليس تضادها
لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع ان مسافتهما قد تكون واحدة فتعين ان يكون
تضاد الحركات لتضاد مبدا الحركة ومنتهاها سواء كان المبدا والمنتهى متضادين بالذات
كالحركة من البياض الى السواد والحركة من السواد الى البياض او متضادين بالعرض كالصعود و
الهبوط فان مبدا الصعود والهبوط ومنتهاهما متضادان لكن لا من حيث انهما نقطتان فانهما

من هذه الحيثية متساويتان بل من حيث عرض لاحدهما المبدائية وللآخر المنتهوية فالتوجه
الى هذا الطرف يضاد التوجه الى ذلك الطرف قوله فان مبدأ اما ومنتهيها ما يعطيان تعليل
لتضاد الصعود والهبوط وبيان لكون تضاد المبدأ او المنتهى ليس بالذات فان قيل لم لا
يجوز ان يكون سبب التضاد هو الحصول في تلك الاطراف قلنا لانه يكون وقت عدم الحركة والكلام
في تضاد الحركات الموجودة قال وانقسامها بانقسام الزمان الى اخره اقول الحركة
تنقسم بحسب امور ثلثة احدها انقسامها بحسب انقسام الزمان ضرورة ان الحركة الواقعة في
نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله وثانيها انقسامها بانقسام المسافة وهذا انما يكون
في الحركة الاينية لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وثالثها انقسامها بحسب انقسام
المتحرك لان كل حركة فهي عرض حال في الجسم المنقسم والحال في المنقسم منقسم قال ولا بد لكل حركة من
قوة قائمة بالجسم مقتضية لتلك الحركة لان الجسم لو تحرك لذاته لامتنع ان يسكن لان ما بالذات
يبقى ببقاء الذات وبطلان التالي ظاهر ولقائل ان يعترض عليه بالطبيعة فانها محركة
لذاتها مع انه لا يلزم من دوامها دوام الحركة فان اجيب بان الطبيعة انما تحرك بشرط زوال
حالة ملائمة للجسم كالخروج من الحيز الطبيعي فحينئذ يكون المحرك هو الطبيعة مع زوال الحالة الملائمة
فلقائل ان يقول اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز ان يكون الجسم ايضا محركة بشرط زوال حالة ملائمة
ثم تلك القوة المحركة والقوة المحركة ان كانت مستفادة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية
وان لم تكن مستفادة منه فاما ان تكون لتلك القوة شعور بما يصدر عنها من الافعال او لا يكون
لها شعور فان كان الاول سميت الحركة ارادية وان كان الثاني سميت الحركة طبيعية وكل واحدة
من هذه الحركات الثلاث اما سريعة واما بطيئة والسريعة هي التي تقطع مسافة اطول من
مسافة حركة اخرى في مثل زمانها او في اقصر من زمانها والتي تقطع مثل مسافة حركة اخرى في زمان

اقصر

اقصر من زمانها والبطيئة بخلاف ذلك قال والبطؤ ليس لتخلل السكنات الى اخره اقول
ذهب القائلون بالجزء الى ان السبب في بطؤ الحركات تخلل السكنات فاذا خلصت الحركة من السكنات
كانت في غاية السرعة واذا تخللها سكنات كانت بطيئة ويختلف البطؤ بحسب زيادة السكنات و
نقصانها وهذا باطل من وجهين احدهما ان بطؤ الحركات لو كان لتخلل السكنات لكانت نسبة
السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يعدو من اول النهار الى الظهر خمسين فرسخا الى
حركات ذلك الفرس في هذا الوقت كنسبة زيادة حركة الفلك الاعظم على حركات الفرس لانه يكون في
مقابلة كل سكون من الفرس حركة من الفلك لكن حركة الفلك الاعظم ازيد من حركات الفرس بالآلاف مرة فوجب
ان تكون السكنات المتخللة في حركات الفرس ايضا ازيد من حركاتها بالوف مرة ولو كان كذلك
لما احسسنا بالحركات القليلة المغمورة في خلال تلك السكنات الكثيرة لكن الامر بالعكس الوجه
الثاني انا اذا غرزنا خشبة في سطح الافق فلا شك انه اذا ارتفع الشمس من المشرق وقع لتلك
الخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال ينتقص الظل الى غاية ارتفاع الشمس ولا شك ان حركة الظل
في الانتقاص اقل من حركة الشمس في الارتفاع والا لكان مقدار حركة الظل كمقدار حركة الشمس او اكثر
وح لا يخلو من ان يكون سبب النقصان تخلل السكنات بين حركات الظل او غيره والاول باطل لانه لو جاز
ان يتحرك الشمس ويسكن الظل ولا ينتقص منه شيء لجاز في حال قطعها الجزء الثاني والثالث
حتى يتم ارتفاع الشمس ولم ينتقص من الظل شيء وفساد ذلك ظاهر فتعين الثاني وهو المطلوب
وللمانع ان يمنع هذه الملازمة ولما ابطل كون البطؤ لتخلل السكنات بين ما هو سبب البطؤ
وتوجيهه فقال موجب البطؤ في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق من ماء او هواء وفي الحركة القسرية
ممانعة الطبيعة والمخروق معا وفي الحركة الارادية ممانعتها اي ممانعة الطبيعة والمخروق و
لظهور ذلك عند العقل لم يحتج الى حجة قال والمشهور انه لا بد وان تتخلل الى آخره اقول

ذهب ارسطو ومن تابعه الى انه يجب ان يكون بين كل حركتين مستقيمتين كالحركة الصاعدة و
الهابطة سكون والاستدلال عليه يتوقف على مقدمات احديها ان وصول المتحرك الى طرف
المسافة آني الوجود والثانية انه يجب وجود الميل عند الوصول والثالثة ان الميل ايضا
آني الوجود اما الاولى فلان الوصول هو انطباق طرف المتحرك على طرف المسافة والطرفان
غير منقسمين كما سيجيء فيكون انطباقهما في آن واما الثانية فلان الميل انما يدافع الجسم الى
الحد المعين ليوصله اليه فهو اذن علة الوصول وعلة الشيء لابد وان يكون موجودة عند
وجوده واما الثالثة فلما تقرر وجود الميل عند حصول الجسم في الحد الذي هو مطلوبه وقد تقرر
ايضا ان حصول الجسم فيه آني فالميل اذن موجود في آن الوصول فكان آنيا واذا تقررت
هذه المقدمات فنقول ان المتحرك اذا وصل الى حد معين في آن كان ذا ميل في ذلك الآن ثم اذا
تحرك عن ذلك الحد ورجع لابد وان يكون حركته بميل آخر هو علة رجوعه عنه وحدوث هذا الميل
ايضا يكون في آن وهذا الآن يجب ان يكون مغايرا لآن وجود الميل الاول والا لزم اجتماع
ميلين في الآن الواحد الى جهتين مختلفتين وهو محال لاقتضائه التوجه الى الشيء والرجوع
عنه وح اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني محال والا لزم تتالي الآنات المستلزمة
للجزء الذي لا يتجزى فتعين الاول وهو ان يكون بينهما زمان والجسم في ذلك الزمان
يكون ساكنا لانه لا يتحرك الى ذلك الحد والا لم يكن واصلا ولا عنه والا كان قبل
رجوعه راجعا واجيب عن هذه الحجة بوجهين احدهما لا نسلم امتناع اجتماع
الميلين الى جهتين دفعة واحدة وقد مر تقرير ذلك في مباحث الثقل والخفة والثاني
لا نسلم امتناع تتالي الآنات وانتفاء الجزء الذي لا يتجزى كما يجيء تقريره قال الفصل
الثالث في الاضافة الى آخره اقول لفظ المضاف يقال بالاشتراك اللفظي على

الآن طرف الزمان

منقسمين صح

نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي الذي هو المقولة وعلى الماهية التي عرضت لها
الاضافة وهو خارج عن غرضنا وعلى المجموع الحاصل من الاضافة ومعروضها وهو
المضاف المشهوري ثم للمضاف خواص احديها كون كل واحد من المضافين مماثلا
الآخر في لزوم الوجود ذهنا وخارجا على معنى انه يستحيل تقدم احدهما على الآخر بل
يجب وجودهما معا فان قلت ان المتقدم الزماني يضايف المتأخر الزماني مع ان
المتقدم لم يوجد باعتبار الذي كان متقدما مع المتأخر قلت ان اضافة
التقدم والتأخر انما توجدان في الذهن لا في الخارج وهما حاصلان في الذهن معا
الخاصة الثانية وجوب الانعكاس ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة احد المضافين الى
الآخر من حيث هو مضاف اليه كما يحكم باضافة الآخر اليه فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن
ابن الاب اما اذا وجد المضاف اليه مجردا عن الاضافة لم يجب الانعكاس فانه اذا قيل
الاب اب الانسان لم ينعكس اذ لا يقال الانسان انسان الاب الثالثة ان الاضافة
اذا كانت في احد الطرفين محصلة اي متخصصة كانت في الطرف الآخر كذلك واذا كانت
في احد الطرفين مطلقة غير متعينة كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك كاضافة النصف
الضعف فان النصف اذا اخذ نصفا معينا كان مقابله اعني الضعف معينا ايضا واذا
اخذ مطلقا كان الضعف ايضا مطلقا اما تحصيل موضوع احدى الاضافتين فلا
يستلزم تحصيل موضوع الاضافة الاخرى لامكان اضافة الموضوع الواحد الى موضوعات
لا تتناهى فان الرأسية اضافة لعضو ما بالقياس الى ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك
العضو كهذا الرأس لا يلزم منه تعين الشخص الذي له ذلك الرأس وكذا تعين موضوع
الابوة كزيد مثلا لا يستلزم تعين ولد يكون موضوعا للبنوة قال ثم منها

متخصصة

الشخص

ما تتوافق في الطرفين الى اخره اقول ههنا ابحاث الاول ان الاضافة اما
ان تكون متفقة في الطرفين كالتماثل والاخوة فان كل واحد من المتماثلين متفقان
في حقيقة التماثل وكل واحد من الاخوين متفق مع الآخر في الاخوة واما ان تكون
مختلفة في الطرفين اما اختلافا محدودا كالضعف والنصف وغير محدود كالزايد
والناقص الثاني ان اتصاف المضاف بالاضافة المحضة اما ان يحتاج الى صفة
حقيقية قائمة بذاته او لا يحتاج اما الاول فاما ان يحتاج اليها في الجانبين معا
كالعاشق والمعشوق فان اتصاف العشق لاجل هيئة ادراكية في العاشق هي
مبدا الاضافة واتصاف المعشوق به لاجل هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا او
اما ان يحتاج اليها في احد الجانبين فقط كالعالم والمعلوم فان العالم لا يضاف
الى المعلوم الا بحصول صفة حقيقية فيه وهي العلم ولا كذلك المعلوم واما الثاني
وهو ان لا يحتاج الاتصاف بالاضافة الى صفة حقيقية في كلا الجانبين بل الى نفس
الاضافة فقط كاليمين والشمال فانه ليس في كل واحد منهما صفة لاجلها صار مضافا
الى الآخر الثالث ان الاضافة تعرض سائر المقولات حتى نفسها والامثلة ظاهرة
الرابع ان الاضافات قد تكون اشخاصا وقد تكون انواعا وقد تكون اجناسا
تبعا لمعروضاتها فان كان معروضها امرا متشخصا كانت الاضافة ايضا كذلك كالاضافة
العارضة لشخص من الاشخاص مقولة كالقرابة هذا الشيء وان كان معروضها نوعا
كالاضافة العارضة للكيفيات المحسوسة او لنوع منها كان الاضافة ايضا نوعا
وان كان معروضها جنسا كالاضافة العارضة لمطلق الكيف كانت الاضافة ايضا
جنسا الخامس ان تضاد الاضافات تابع لتضاد معروضاتها فان كان معروضا الاضافتين

متضادين

متضادين كانت الاضافتان ايضا متضادتين كالاحر والابرد والافلاك العظيم
والصغير فان العظم والصغر عارضان للكم ولا تضاد في افراد الكم لان كل
عدد اما متقوم للآخر او متقوم به وكل واحد من المقادير اما قابل او مقبول
له وايضا لا يوجد مقدار في غاية البعد من الآخر فلا يتحقق التضاد قال
فيه التقدم على الشيء الى آخره اقول التقدم لما كان نوعا من المضاف كان
متفرعا عليه وهو منحصر في الاقسام الخمسة المذكورة في المتن بالاستقراء وقيل
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض قسم سادس اذ يمتنع ان يكون بالزمان والا
لزم ان يكون للزمان زمان آخر وامتناع سائر الاقسام ظاهر واجيب بانه
مندرج تحت التقدم الزماني اذ المراد به كون الشيء قبل آخر بحيث لا يجامع القبل
البعد وهذا اعم من ان يكونا زمانين او غيرهما واعلم ان التقدم بالطبع هو كون
المتأخر يمتنع وجوده بدون المتقدم من غير عكس كتقدم الجزء على الكل وقيل كون
المتقدم محتاجا اليه المتأخر غير مؤثر وكلاهما مستقيم واعلم انه لو ذكر بدل
التقدم بالمكان التقدم بالرتبة لكان اجود ليشمل تقدم الجنس على النوع و
تقدم النوع على الجنس لان التقدم بالرتبة هو كون الشيء اقرب من مبدا معين
بالفرض وذلك قد يكون مكانيا كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدئ من الامام
وقد يكون طبيعيا كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجنس او بالعكس اذا
ابتدئ من النوع فانه يوجد النوع اولا ثم تحلل الى اجزائه فان قلت تقدم
الجنس داخل في التقدم بالطبع قلت اعتبار تقدمه بالطبع غير اعتبار تقدمه
بالرتبة قال الباب الثالث في الجواهر الى اخره اقول اقسام الجوهر على

مذهب الحكماء منحصر في الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان
الجوهر لا يخ اما ان يكون محلا او لا والاول الهيولى والثاني لا يخ من ان يكون حالا في المحل
او لا والاول الصورة والثاني لا يخ من ان يكون مركبا من المحل والحال اعني الهيولى
والصورة او لا والاول الجسم والثاني المفارق وهو لا يخ من ان يتعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف او لا والاول النفس والثاني العقل ولقائل ان يعترض
على هذا التقسيم ويقول ان الجسم والنفس الناطقة ليسا حالين في شيء والجسم
محل للاعراض والنفس للصور الجوهرية مع ان شيئا منهما ليس بهيولى ويمكن ان يجاب
عنه بان المدعى الجوهر الغير الحال اذا كان محلا للجوهر فهو الهيولى وح لا يرد النقض
المذكور اما الجسم فظاهر واما النفس فلان الصورة الحالة فيها مثال للجوهر
وليست بجوهر في نفسها وانما الجوهر ما ينسب اليه تلك الصورة ويمكن بيان الحصر بوجه
آخر وهو ان الجوهر اما متحيز او لا والاول الجسم والثاني اما جزء منه او لا والاول
الهيولى ان كان محلا والصورة ان كان حالا والثاني النفس ان تعلق بالجسم والعقل
ان لم يتعلق به واما على مذهب المتكلمين فان الجوهر منحصر في قسمين لانه ان تقبل القسمة
بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير متحيزة لما مر
في الامور العامة وفي تعريف الجوهر الفرد عبارات اشهرها انه المتحيز الذي لا يقبل
القسمة اصلا فبالمتحيز خرج البارى تعالى والعرض وبالباقي الجسم ثم قال ومباحث الباب
تنحصر في ثلاثة فصول ولم يوجد سوى فصلين احدهما في الماديات ولواحقها والثاني
في المفارقات قال الحد المرضي الى آخره اقول المتاخرون عرفوا الجسم
الطبيعي بانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والزاوية

القائمة هي الكائنة من قيام خط مستقيم على خط مستقيم بحيث لا يميل الى احد الجانبين
هكذا ـــ فان مال احدهما فالزاوية التي من الجهة التي مال اليها حادة ومن الجهة
التي مال عنها منفرجة هكذا ـــ والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف
اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث
مقاطع لهما على قائمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلاثة بالمتقاطعة على الزوايا القائمة
ليكون ما بعد الجوهر في هذا التعريف خاصة للجسم فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد
ثلاثة واكثر لكن على زوايا غير قائمة واما التقاطع على الزوايا القوائم فمختص بالجسم
وقد يظن من ظاهر عبارة المصنف ان القيد المذكور لاخراج السطح عن هذا التعريف
وهو خطاء فان السطح عرض فبالجوهر خرج عن التعريف من غير حاجة الى قيد آخر ولقائل ان
يقول ان ما بعد الجوهر في التعريف خاصة لمطلق الجسم لا الطبيعي فان التعليمي ايضا
يشاركه فيه فانما تمتاز كل واحد منهما عن الآخر بكون الطبيعي داخلا تحت الجوهر وكون
التعليمي داخلا تحت الكم قال واعترض عليه الى آخره اقول اعترض بعضهم على
هذا التعريف وقال انه ليس حدا للجسم لان كون الجوهر جنسا لما تحته غير معلوم
لجواز ان يكون الماهيات التي صدق عليها رسم الجوهر مختلفة بالحقيقة ومشتركة في
هذا اللازم الخارجي وعلى تقدير تسليم جنسية الجوهر ان القابل للابعاد الثلاثة لا يصلح
ان يكون فصلا للجسم لانه اما عرض او جوهر فان كان عرضا لم يمكن ان يكون جزءا للجوهر
والا لزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا كان الجنس اعني الجوهر داخلا في طبيعته
وح يكون مشاركا لسائر انواع الجوهر في الجوهرية ومميزا عنه بفصل آخر والكلام
في ذلك الفصل كالكلام فيه فيلزم التسلسل وبهذا الدليل علم ان الجوهر ليس جنسا لما
تحته

وتقديره ان الجوهر لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول يمتنع ان تكون اعراضا لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض واذا كانت جواهر دخل الجنس في طبيعتها فيفتقر الفصول الى فصول اخر الى غير النهاية وهو محال ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الفصول جواهر اندراجها تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس بل جاز ان يكون الجوهر عرضيا للفصول وجنسا للانواع قال وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق الى آخره اقول المعتزلة عرفوا الجسم بانه الطويل العريض العميق وقد عرفت فيما سبق معاني الطول والعرض والعمق واعترض على هذا التعريف اولا بانه يدخل فيه الجسم التعليمي وثانيا بان الامتدادات الثلث بالفعل لا يصح ان يكون مقومة للجسم لانا لو اخذنا قطعة من الشمع وجعلنا طولها شبرا وعرضها اصبعين وعمقها اصبعا فاذا جعلناها على غير ذلك الشكل كالمدور وغيره يزول هذه الامتدادات مع ان جسمية تلك الشمعة لم تتغير فليست هذه مقومة للجسم فان قلت من عرف الجسم بهذا التعريف انما اراد به التعريف الرسمي لا الحدي وح لا يضرنا ما ذكرتم قلت الرسم لا يصح الا بالخواص اللازمة ولما كانت هذه العرضيات مفارقة لما تقدم لم يجز ان يرسم بها الجسم ولقائل ان يقول المراد من قولهم الجسم هو الطويل العريض العميق ان الجسم ما يمكن ان يفرض فيه هذه الامتدادات لا ما وجدت فيه الامتدادات بالفعل وح لا يرد ما ذكرتم نعم يكون في التعبير عن هذا المفهوم بهذه العبارة نوع تسامح وتساهل وقال بعض اصحابنا ان الجسم هو المركب من جزئين او اكثر وزيف المصنف هذه التعريفات الثلثة بانها تعريف الشيء بما هو اخفى لان حقيقة الجسم اظهر من ذلك لان كل عاقل يعلم الجسم ويتصور الجسمية مع انه لا يخطر بباله الزوايا القائمة ولا الامتدادات الثلثة بالفعل او بالقوة او بالجزء الذي لا يتجزى فانها امور لا يتصورها الا الافراد من الناس لهذا ذهب الامام الى ان الجسم اولي

التصور وغير محتاج الى التعريف ولقائل ان يقول لا نسلم ان حقيقة الجسم متصورة بالكنه قبل تصور هذه الامور قال الثاني في اجزائه الى آخره اقول لما فرغ عن تعريف الجسم شرع في تحقيق اجزائه الخارجية واعلم ان الجسم اما مركب واما بسيط والمراد بالبسيط ههنا ما لا يكون مركبا من اجزاء مختلفة الطباع كالعناصر والافلاك والطبيعة هي المبداء الاول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبداء هو العلة الفاعلية وبالاول القريبة وبه خرج النفس الناطقة فانها مبداء للتغذية والتنمية لكنها ليست مبداء قريبا بل بعيدا وقوله لحركة ما هي فيه وسكونه احتراز عن المبادي القسرية والصناعية فانها ليست في الجسم المتحرك وقوله بالذات لا بالعرض احتراز عن الحركة بالعرض لحركة جالس السفينة والطبيعة بهذا المعنى تعم الافلاك والعناصر اذا تقرر ذلك فنقول اما الجسم المركب فلا نزاع في انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان واما الجسم البسيط فاختلف في تركيبه من الاجزاء وضبط الاقوال فيه ان نقول لا شك فيه انه قابل للانقسام والانقسامات الممكنة اما ان تكون حاصلة بالفعل اولا وعلى كلا التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول ان يكون مؤلفا من اجزاء متناهية بالفعل وكل واحد من تلك الاجزاء لا يقبل القسمة بوجه ما لا قطعا لصغره والكسر لصلابته ولا وهما لعجز عن تمييز احد طرفيه عن الآخر ولا فرضا لانه يلزم منه محال لا انه هذا مذهب المتكلمين ومنهم من ذهب الى انها لا تقبل الانقسام الفعلي وتقبل الانقسام الوهمي والفرضي الثاني ان الاجزاء حاصلة بالفعل لكنها غير متناهية وهو مذهب النظام والثالث انها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء فانهم قالوا ان الاجسام لا تركب فيها بالفعل وانها متصلة في انفسها كما هي عند الحس لكنها قابلة للانقسامات الغير المتناهية والرابع ان الاجزاء بالقوة ومتناهية وهو مذهب محمد

واليه اشار بقوله وقيل قابلة للانقسامات المتناهية قال حجة المتكلمين اه اقول
صحة ما ذهب اليه المتكلمون تتوقف على اثبات امرين الاول ان الاجزاء في الجسم حاصلة
بالفعل والثاني انها لا تنقسم اصلا اما الاول فاحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل جسم قابل
للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة فليس بمتصل واحد فيكون من اجزاء اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان القابل للانقسام لو كان واحدا لكانت الوحدة قائمة وعارضة له
لاستحالة ان يكون نفس الجسم وجزءا منه والا لزم ارتفاع الذات عند ارتفاع الوحدة بالانقسام
وكان ذلك اعداما لا انقساما واذا كانت الوحدة قائمة بالجسم كانت قابلة للانقسام لان القائم
بالقابل للانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام وهو محال وفيه نظر
لان انقسام الوحدة انما يلزم ان لو كان قيامها بالجسم على نعت السريان وايضا الانقسام
عند الحكماء اعدام له الوجه الثاني ان الجسم لو كان قابلا للانقسام لكان مركبا من اجزاء
بالفعل وحقية المقدم ظاهرة والتالي مثله بيان الشرطية ان كل جزء يفرض في الجسم
فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الاخر لان مقطع النصف موصوف بالنصفية
ومقطع الربع بالربعية ومقطع الثلث بالثلثية وهلم جرا وشيء من هذه الخواص لا يمكن
ان يوجد الا لتلك الاجزاء المعينة فيلزم حصول الاجزاء بالفعل ضرورة ان اختلاف
الخواص واللوازم يوجب اختلاف تلك الاجزاء المعينة فيلزم حصول تلك الاجزاء وتعددها
بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخواص امورا موهومة مفروضة فلا يلزم
وجود الاجزاء الا بالفرض ومع الوهم قلت اختصاص كل منها بجزء معين وعدم امكانها
في اخر يدل على انها ليست بمجرد الفرض الوجه الثالث ان يكون الجسم واحدا ثابتا في كونه قابلا
للانقسام والثاني ثابت بالاتفاق فانتفى الاول اما بيان المنافاة فهو انا اذا اقسمنا

جسما حقه صار جسمين فلا يخلو اما ان يكون هوية كل واحد من هذين الجسمين المتفاصلين
كانت حاصلة قبل تلك القسمة اولا فان كانت حاصلة فقد حصل المطلوب وهو تركب الجسم من
الاجزاء والا نعلم بالضرورة ان هوية كل واحد منهما مغايرة لهوية الاخر فلا يكون ذلك الجسم قبل
الانقسام جسما واحدا بل جسمين وهكذا الكلام في جزئي كل واحد من ذينك الجسمين وان لم يكن
هوية كل واحد منهما حاصلة قبل القسمة فقد بطل ذلك الجسم الواحد الذي يكون موجودا قبل
القسمة وحدث جسمان اخران وهذا محال والا لزم اذا وقعت بعوضة في البحر المحيط وشقت
برأس ابرتها سطح الماء ان يقال انها اعدمت البحر الذي كان وحدث بحران اخران وفساده ظاهر
بالضرورة ولمانع ان يمنع فساده بالضرورة فان الحكيم يرى ان هذا البحر اخر مغاير
الاول ومجرد الاستبعاد لا يكفي في الابطال قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه نتيجة
لهذه الدلائل الثلاثة قال وتلك الاجزاء لا تنقسم الى اخره اقول لما فرغ من اثبات
وجود الاجزاء بالفعل شرع في اثبات ان هذه الاجزاء لا تقبل الانقسام وتقريره ان كل
جزء من الاجزاء لو كان قابلا للانقسام لزم تركب الجسم من اجزاء غير متناهية والتالي باطل
اما الشرطية فظاهرة لانه حينئذ يكون للاجزاء اجزاء الى غير النهاية واما بطلان التالي فمن
وجهين الاول ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية لزم المحال وما يستلزم
المحال فهو محال بيان الملازمة ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فان الواحد
فيه موجود بالضرورة فانا اذا اخذنا احادا متناهية كثمانية اجزاء او اكثر وضممنا
بعضها الى بعض بحيث يحصل حجم في كل جهة من الطول والعرض والعمق فيحصل الجسم من
مجموع هذه الاجزاء المتناهية لكون المؤلف فيه عريضا عميقا طويلا والا لم يكن التاليف
مفيدا للمقدار وبطلانه ظاهر واذا حصل من هذه الاجزاء جسم متناهي الاجزاء كانت نسبة

حجمه الى حجم سائر الاجسام وهو مما يكون اجزاؤه غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي
القدر لكون حجم كل واحد منهما متناهيًا لكن ازدياد حجم الجسم انما يكون بحسب ازدياد تاليف
الاجزاء ونظمها اي كلما ازدادت الاجزاء ازداد الحجم فيلزم ح ان يكون نسبة الاجزاء الى الاجزاء
كنسبة الحجم الى الحجم واشكال ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة المتناهي الى المتناهي فلو وجد جسم مركب
من اجزاء غير متناهية لزم ان تكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي
وهذا خلف محال وانما قيد الجسم بمتناهي القدر في قوله فلو كان جسم متناهي القدر تنبيهًا
على ان الجسم لا بد وان يكون متناهيًا بحسب المقدار وان كانت اجزاؤه غير متناهية والفائدة
في ذكر ثمانية اجزاء هو ان في حصول الجسم مما دونها خلافًا بين المتكلمين والاخلاف فيها ف
قوله ولكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف مقدمة تشتمل على استثناء نقيض التالي من المتصلة
التي مقدمها قوله اخذنا ثمانية اجزاء وتاليها قوله يكون نسبة حجمه الى آخره ودليل على حقية نقيض
التالي وصورة القياس هكذا اذا حصل جسم متناهي الاجزاء كان نسبة حجمه الى حجم ما لا يتناهى
اجزاؤه نسبة المتناهي الى المتناهي لكن التالي باطل بالضرورة لما تقرر من ان ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التاليف والنظم فعلم ان هذه المقدمة مما تستلزم نقيض التالي ويدل عليه وليست
به الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع تركب الجسم من اجزاء غير متناهية هو ان الجسم
لو كان مركبًا من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة والتالي باطل بالحس بيان الشرطية
ان المتحرك لا يتمكن من قطع المسافة الا بعد قطع نصفها ولا يتمكن من قطع نصفها الا بعد قطع نصف
نصفها فلو كانت اجزاء المسافة غير متناهية امتنع قطع تلك المسافة الا في ازمنة غير متناهية
لكن قطعها في ازمنة غير متناهية محال قال وايضا النقطة موجودة الى آخره اقول
هذا دليل آخر على وجود الجوهر الفرد وهو مبني على مقدمتين احديهما ان النقطة موجودة

واستدل

واستدل عليها المصنف بالاجماع فان اراد به اجماع المتكلمين والحكماء فهو ممنوع لان اكثر
المتكلمين انكروا وجودها في الخارج وان اراد اجماع الحكماء كانت المقدمة الزامية والاولى
ان يقال لانها طرف الخط الموجود في الخارج وطرف الموجود موجود الثانية ان النقطة لا تقبل
القسمة اصلاً لانها طرف الخط فلو افترض لها جزآن لكان الجزء الاخير منهما هو الطرف لا هي
اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت النقطة موجودة غير منقسمة لزم القول بالجزء الذي لا يتجزى
وذلك لانها اما جوهر او عرض فان كانت جوهرًا فهو الجزء الذي لا يتجزى وان كانت عرضًا
فمحلها لا يخلو اما ان يكون منقسمًا او لا والاول محال والا لانقسمت النقطة بانقسام محلها
لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وهو محال فتعين الثاني وهو ان لا ينقسم المحل اصلاً
وهو الجوهر الفرد قال وايضا فالحركة الحاضرة الى آخره اقول هذا دليل آخر على
وجود الجزء الذي لا يتجزى وتقريره لو كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة اصلاً لزم وجود
الجوهر الفرد والمقدم حق فالتالي مثله اما بيان الحقية فهو انها لو انقسمت لكان بعض
اجزائها قبل البعض فلا يكون كلها حاضرة وقد فرض كذلك هذا خلف واما بيان الملازمة
فهو ان الحركة لا بد لها من مسافة وما وقع فيه الحركة يلزم ان تكون غير منقسمة والا لكانت
الحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها فتنقسم الحركة التي فرضناها غير منقسمة وهو محال فثبت
ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وهو المدعى اقول هذا الدليل انما يمشي على تقدير ان يكون
الحركة الحاضرة موجودة في الخارج وهو ممنوع فان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لانا
نقول ما ذكرتم يوجب نفي الحركة في الخارج وذلك لانه لو لم يوجد الحركة الحاضرة لما كان
منها ماض ولا مستقبل اذ الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم والمستقبل هو الذي
يتوقع حضوره واذا كان كذلك يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلاً وهو محال او نقول

الماضي والمستقبل معدومان فلو لم توجد الحركة الحاضرة ايضا يلزم ما ذكرنا واعلم
ان مراد المصنف هو الوجه الاول ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحركة الحاضرة لو كانت منقسمة
لكان بعض اجزائها قبل البعض وانما يلزم ذلك لو حصل الانقسام بالفعل ومن الجائز ان
تكون قابلا للانقسام ولا يقع القسمة بالفعل قال احتج الحكماء الى آخره اقول
لما فرغ من ادلة المتكلمين على ثبوت الجوهر الفرد شرع في ادلة الحكماء على نفيه وذكر منها
سبعة اوجه الاول الجوهر الفرد متحيز وكل متحيز يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه وكل
ما كان كذلك يلزم تعدد جوانبه بتعدد الجهات وايضا اذا وقع الضوء على احد وجهي
متحيز صار ذلك الوجه مضيئا دون الوجه الآخر والمضيء مغاير للمظلم فيلزم الانقسام
فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان احد طرفيه مغاير للطرف الآخر وعلى ان احد وجهيه
يغاير الوجه الآخر وتغاير الجهات والاوصاف لا يوجب انقسام الجوهر والجواب
ان تغاير طرفي الجوهر ووجهيه يوجب انقسامه لان الوجهين والطرفين لا يخلو ان يكونا جوهرين
داخلين فيه او عرضين قائمين به واياما كان يلزم انقسام الجزء اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلانه يلزم ان يكون محل احدهما غير محل الآخر لامتناع قيام عرضين
متماثلين بمحل واحد فيلزم الانقسام ايضا الوجه الثاني انا اذا فرضنا خطا مركبا
من اجزاء شفع كاربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن منه جزءا وتحت طرفه
الايسر جزءا آخر هكذا ○○○○ وفرضنا ان هذين الجزئين تحركا على التساوي ابتداء
بالحركة معا وانتهيا معا فمن الضروري انهما يتحاذيان عند مرور كل منهما بالآخر
وموضع التحاذي لا بد وان يكون موضع التقاء الجزئين وهما الثاني والثالث
فيما ذكرنا من المثال ومتى كان كذلك كانت قسمة الجزئين لازمة وللمانع ان يمنع حركة

الجوهر الفرد قال الثالث كلما قطع الى آخره اقول هذا هو الوجه
الثالث من الوجوه الدالة على نفي الجزء الذي لا يتجزى وتقريره انا اذا فرضنا متحركين
في مسافة احدهما سريع والآخر بطيء فلا شك انه اذا قطع السريع جزءا لا يتجزى
من تلك المسافة قطع البطيء اقل منه اذ لو قطع البطيء اكثر من جزء واحد كان البطيء
اسرع او مثلا للسريع في السرعة والبطوء وهو محال فيلزم ان يقطع البطيء
اقل من الجزء وح يلزم الانقسام فان قيل لم لا يجوز ان يساوي البطيء السريع اي يساوق
في جزء اي يقطعاه معا ويقف البطيء في جزء آخر دون السريع وهلم جرا وح لا يلزم
الانقسام والمساواة لانها ضرورة تخلل السكنات في البطيئة دون السريعة فالجواب
ان ذلك يستلزم كون البطوء لتخلل السكنات وقد بان فساده واليه هذا السؤال
والجواب اشار بقوله والا لزم ان يساوقه الى آخره وقيل في معنى قوله والا لزم ان
يساوقه اي لو قطع البطيء مثله لزم ان يساوقه السريع في جزء ويقف في آخر ليصل
اليه البطيء فيكون البطوء بتخلل السكنات وقد مر فساده وفيه نظر لان ذلك
يؤدي الى ان تكون السرعة بتخلل السكنات لا البطوء مع ان لفظ الكتاب يأبى
هذا التفسير قال الرابع الجسم الذي الى آخره اقول تقرير هذا الدليل
ان يقال لو وجد الجوهر الفرد لزم خلاف المقدر وهو الانقسام على تقدير عدم
الانقسام لانا اذا فرضنا جسما مركبا من اجزاء وتر كخمسة اجزاء مثلا وكان
ظل ذلك الجسم في وقت من السنة مثليه فيكون مثله من الظل نصفه لان ظل مثليه
الظل هو نصف الظل ونصف الظل ظل النصف فيكون لذلك الجسم ولا يتحقق نصفه
الا اذا انقسم الجزء المتوسط الى نصفين فان قيل لا نسلم ان كل جسم قابل للتنصيف

فلنا قد برهن اوقليدس في كتابه ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي صحة تنصيف الجسم
ضرورة حلوله في الجسم واعلم ان قوله قد برهن اوقليدس الى آخره يصح ان يستدل
به على نفي الجوهر الفرد مع قطع النظر عما قبله قال الخامس اذا فرض خط من ثلثة اجزاء
الى آخره اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان القول بالجزء حقا امكن ان يفرض
خط مركب من ثلثة اجزاء وفوق طرفه الايمن جزء هكذا ° °° بحيث يتحرك الخط الى الجانب
الايمن والجزء الفوقاني الى الجانب الايسر لكن ذلك محال اما الشرطية فظاهرة واما
استحالة التالي فلانه يستلزم انقسام ما لا ينقسم لانه اذا تحرك الخط الى الايمن وقطع
جزءا فلا يخ الجزء الفوقاني من ان ينتقل الى ما فوق الثاني او الى ما فوق الثالث
والاول محال لان الجزء الثاني تحرك ح الى حيز الجزء الاول فذلك يستلزم عدم
تحرك الجزء الفوقاني وهو خلاف المفروض فتعين الثاني وهو ان ينتقل الى ما فوق
الثالث وح يكون الجزء الفوقاني قد قطع جزئين في زمان قطع ما تحته جزءا واحدا
فيلزم انقسام الزمان لان زمان قطع الجزئين اكثر من زمان قطع جزء وانقسام
الحركة ايضا لان ما وقع منها في احد نصفي ذلك الزمان يكون مغايرا لما وقع في
النصف الآخر منه واذا انقسمت الحركة لزم انقسام كل واحد من الجزء المتحرك عنه و
الجزء المتحرك اليه لان الجزء الفوقاني انتقل في نصف ذلك الزمان بنصف تلك الحركة
من نصف الجزء المتحرك عنه وحصل في نصف الجزء المتحرك اليه وانتقل في النصف الثاني
من ذلك الزمان بالنصف الآخر من تلك الحركة من النصف الآخر من الجزء المتحرك عنه وشغل
نصفا من الجزء المتحرك اليه فثبت انقسام ما لا ينقسم وهو محال وقد سنح لي في بيان
انقسام الجزء وجه آخر وهو ان زمان قطع الجزء الفوقاني وحركته لما كانا منقسمين

كان

كان زمان قطع ما تحته وحركته ايضا ضرورة تساوي زمانيهما وحركتيهما واذا
انقسمت حركته وزمانه لزم انقسام مسافته ايضا وهو الجزء لان ما وقع فيه احد نصفي
الحركة غير ما وقع فيه النصف الآخر منهما ولا يخفى ان بيان انقسام الجزء بهذا الوجه اوضح
منه بالوجه الاول لان لقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان انقسام الحركة يوجب انقسام
الجزء لجواز ان يكون كل نصف من الحركة واقعا في الجزء قال السادس مثل كل الى
آخره اقول تقرير هذا الوجه هو ان الجزء لو كان موجودا لكان منقسما وذلك لانه
لا بد ان يكون مشكلا لانه متناه وكل متناه مشكل وح اما ان يكون كرة او غير كرة مثل
ان يكون مثلثا او مربعا فان كان الاول فعند انضمام بعض تلك الاجزاء الى بعض
حصلت بينها فرج لا تسع مثل تلك الاجزاء في العظم والصغر اذ لو كانت تسع مثلها ملاءناها
الى ان ينتهي الى فرج لا تسع مثلها وح يلزم الانقسام ضرورة ان ما يدخل منه في تلك
الفرج غير ما لا يدخل وان كان الثاني اي غير كرة كان في الجزء زوايا ولا اشكال ان جانب
الزاوية غير جانب الضلع فيلزم الانقسام قال السابع اذا دارت الرحى الى آخره
اقول تقريره انه لو وجد الجزء لزم استحالة حركة الرحى والتالي ظاهر البطلان
بيان الشرطية ان الرحى اذا دارت فلا بد ان يقطع الطوق العظيم منه جزءا وحينئذ
فالطوق الصغير لا يخ من ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءا تاما فيكون مثلا
للعظيم او يقطع الصغير في بعض الاوقات جزءا تاما ويسكن في بعض الاوقات والعظيم
لا يزال يتحرك فيلزم تفكك اجزاء الرحى وهو باطل بالحس وبان صحته تستدعي ان الانسان
لو وضع عقبه على الارض ثم ادار نفسه عليه دورة تامة يتفكك اجزاؤه وبطلانه ضروري
وايضا لو وجد لامتنع رسم الدوائر بالفرجار ذي الشعب الثلث بعين ما تقدم في استحالة

پرکار

كذلك صح

بينهما

الصغير صح

حركة الرحى لان الشعبة الخارجة اذا قطعت جزءا لا يتجزى فلا بد ان تقطع الشعبة المتوسطة
اقل من جزء لما تقدم وح يلزم الانقسام قال ثم قالوا الجسم متصل الى اخره اقول
لما انكرت الحكماء تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى قالوا انه مركب من الهيولى والصورة و
استدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان الجسم البسيط متصل في نفسه كما هو عند الحس وانه قابل
لانقسامات لا نهاية لها لما مر في نفي الجوهر فنقول قابل هذه الانقسامات والانفصالات
اما ان يكون هو الاتصال اعني الامتداد الجسماني او شيئا آخر والاول محال لان القابل للشيء
موجود مع المقبول والاتصال يعدم عند الانقسام فتعين الثاني وهو ان يكون هناك
شيء يقبل الاتصال تارة والانقسام اخرى ويسمى هيولى ومادة وذلك الاتصال المقبول
صورة والدليل على كون الاتصال داخلا في حقيقة الجسم هو انه لو كان نفس الجسم لما كان
الجسم قابلا للانفصال اذ الشيء لا يقبل عدمه وايضا المفهوم من قولنا الجسم متصل انه شيء ما
له الاتصال لا انه نفس الاتصال ولو كان خارجا عنه لما افتقر تعقله الى تعقله فتعين ان يكون
الاتصال جزءا من الجسم قال واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب
القسمة الوهمية اقول معناه انك اذا تاملت في ادلة الفريقين ظهر لك ان ادلة
المتكلمين على اثبات الجوهر دلت على امتناع انقسام الجزء بالفعل لا على انقسامه بالوهم
والفرض فلم يلزم منها صحة ما ادعوه من امتناع الانقسام بوجه ما وان ادلة الحكماء
على نفي الجوهر الفرد انما دلت على ثبوت القسمة الوهمية لا الفعلية واذا كان كذلك لا يتم
ما ذكروه في اثبات الهيولى لانه انما يتوقف على كون الجسم قابلا للانقسام بالفعل و
ادلتهم على نفي الجزء لا تدل عليه فاذن جاز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صلبة غير
قابلة للانقسام الفعلي وح لا يلزم ثبوت الهيولى لان ما هو واحد بالاتصال فيه

قابل

قابل للانفكاك ومنها هو قابل له غير واحد بالاتصال فظهر بما ذكرنا ان قوله ان دليل الفريقين الى آخره
لم يرد به ان دليل كل واحد من الفريقين يدل على الامرين كما توهم بعض اذ لا دلالة للادلة
عليهما معا كما لا يخفى على الفطن قال لا يقال الى آخره اقول ان الحكماء اجابوا
عن الاعتراض المذكور على اثبات الهيولى بان الدليل لما اقتضى قبول القسمة الوهمية لزم
منه قبول القسمة الفعلية الانفكاكية وذلك لان الاجزاء المفروضة في الجسم متماثلة
في الحقيقة فتكون حقيقة كل واحد من الاجزاء مساوية لحقيقة الآخر وحقيقة المجموع والاشياء
المتساوية في الحقيقة متساوية في اللوازم فما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين
آخرين فيصح اذن بين الجزئين المتباينين ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين
ما يصح بين المتباينين فيصح بين المتباينين الاتصال وبين المتصلين الانفصال والانفكاك
واذا كان كل واحد من الاجزاء قابلا للانقسام الانفكاكي كان الجسم متصلا واحدا فكان
القول بالهيولى لازما اجاب المصنف بان ما ذكرتم مبني على كون تلك الاجزاء متساوية في
الحقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون كل واحد منها مخالفا للآخر بالماهية وح لا يلزم ان يصح
على كل اثنين منها ما يصح على آخرين وان سلم اشتراكها في الماهية بناء على ان الكلام في
الجسم البسيط فلم لا يجوز ان يكون تشخص كل واحد من الاجزاء مانعا من الانقسام الفعلي
الانفكاكي وان كانت الاجزاء باعتبار الماهية قابلة للانفصال والاتصال وعلى كل واحد
من التقديرين لم يكن الجسم متصلا واحدا وان سلم اتصال الجسم لكن لا نسلم ان القابل
للانفصال لو كان غير الاتصال لزم ان يكون ذلك الغير هو الهيولى لجواز ان يكون الاتصال
وحدة الجسم والانفصال تعدده والوحدة والتعدد عرضان محلهما الجسم وح لا يكون
الى اثبات الهيولى حاجة قال فرع الى آخره اقول هذه ابحاث يتفرع على ثبوت الهيولى

الى الفاعل يستلزم الفعال المستقل به والكتاب المستقل الا الاستقلال لكون الصورة ح قابلة للانفصال

والصورة الاول ان الحكماء قالوا ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولي واستدلوا
عليه بوجهين احدهما ان الصورة الجسمية تستلزم التناهي والتشكل اما التناهي
فلما بينا من وجوب تناهي الابعاد واما التشكل فلانه من لوازم التناهي لان المتناهي
ما احاط به حد واحد كالكرة او حدود مختلفة كالمربع والتشكل هو الهيئة الحاصلة من
تلك الاحاطة واذا ثبت ذلك فنقول الموجب للتناهي والتشكل اما نفس الصورة الجسمية
او لازم من لوازمها او الفاعل الخارجي او الحامل اعني المادة والكل باطل سوى
الاخير اما الاول فلان الموجب لو كان نفس الصورة او لازما من لوازمها لزم ان يكون
شكل الجزء مساويا لشكل الكل في التناهي والتشكل لان الصورة الجسمية عامة اي
مشتركة في الجميع وكذا لوازمها واما الفاعل الخارجي فلاستلزامه ان يكون في الصورة
قوة الانفعال على الاستقلال لكون الصورة ح قابلة للانفصال لذاتها من غير الهيولي
اذ التشكل انما يحصل بواسطة انفصال الجسم عن غيره وقد تقدم بطلان ذلك فتعين
ان يكون الموجب لهما هو الهيولي مع ما فيها من الصفات المختلفة كالاتصال والانفصال
وغيرهما واذا كان كذلك استحال انفكاك الصورة عن الهيولي الوجه الثاني ان الصورة
الجسمية قابلة للقسمة الوهمية وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية
على ما مر وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة لما مر في اثبات الهيولي فللصورة
الجسمية مادة وهو المطلوب قال ولا الهيولي عنها الى اخره اقول هذا هو الفرع
الثاني وتقريره ان الهيولي ايضا لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما انها لو تجردت
عن الصورة لم تخل من ان تكون ذات وضع اي مشارا اليها اشارة حسية او لا وكلاهما
باطلان اما الاول فلانها ح اما ان تكون منقسمة في الجهات الثلث او لا فان انقسمت

كانت

كانت جسما طبيعيا ان كانت جوهرا وتعليميا ان كانت عرضا وكلاهما محال والا كانت
على تقدير تجردها عن الصورة غير مجردة عنها هذا خلف وان لم تنقسم في الجهات فلا يخ
من ان لا تنقسم اصلا او تنقسم في جهة او جهتين والاول يستلزم كون الهيولي نقطة والثاني
كونها خطا والثالث كونها سطحا والكل باطل لان هذه الثلثة حالة في موضوع والشيء من
الهيولي بحال فيه والا كان الجسم حالا في الموضوع وهو محال واما الثاني وهو ان يكون
حال التجرد غير ذات وضع فهو ايضا محال لانها عند اقتران الصورة بها تصير ذات وضع
مخصوص بان تكون في حيز معين والا لما كانت في حيز من الاحياز او كانت في جميع الاحياز
وكلاهما ضروري البطلان واذا كانت في حيز معين يلزم الترجيح من غير مرجح لان
نسبتها الى جميع الاحياز والاوضاع بالسوية فاختصاصها بوضع معين مع امكان
غيره من الوضع يؤدي الى ذلك ولقائل ان يقول لا نسلم الترجيح بلا مرجح لجواز اتصاف
الهيولي حال تجردها عن الصورة بصفات متعاقبة يقتضي بعضها تخصصها ببعض الاحياز
عند مقارنة الصورة لا يقال الهيولي حال اتصافها بتلك الامور ان تخصصت بوضع
فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاحياز على السوية فيلزم
الترجيح بلا مرجح لانا نقول جاز ان يحصل لها الاولوية حال مقارنة الصورة بحيز معين
لاجل امر حاصل حال المقارنة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واعلم ان هذا البرهان بعد
تسليمه لا يدل على استحالة خلو الهيولي مطلقا عن الصورة وانما يدل على ان الهيولي المجردة
يستحيل اقتران الصورة بها ويمكن تكميل البرهان بان يقال لما ثبت ان الهيولي المجردة
لا تقترن بالصورة يلزم منه استحالة تجرد الهيولي مطلقا عن الصورة اذ لو تجردت للزم
امكان المحال وهو محال وذلك لانها لو تجردت واقتران الصورة بها ممكن فيلزم امكان

لان الجسم على هذا التقدير يلزم ان يكون مركبا من العرض والجوهر والمركب من العرض والجوهر عرض فيلزم ان يكون حالا في الموضوع

بتجردها مع امكان اقتران الصورة بها لكن التجرد مع الاقتران محال لاستلزامه المحال لما بيّنا فيلزم امكان المحال وامكان الاقتران ثابت فينتفي امكان التجرد وانما قلنا ان الاقتران ممكن لانه لو امتنع فذلك الامتناع اما لذات الهيولى او لوازمها او عوارضها المفارقة والاولان باطلان والا لما فارقت ابدا فتعين الثالث وح يمكن الاقتران فثبت امتناع تجرد الهيولى مطلقا ومنهم من كمّل البرهان بوجه آخر بان قال لما ثبت ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة انعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة لا تكون مجردة وهيولى الاجسام مقترنة بالصورة فلا تكون مجردة عنها وفيه نظر لان الذي يلزم منه هو استحالة تجرد هيولى الاجسام لا استحالة تجرد الهيولى مطلقا قال لانها لو تجردت الى آخره

اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل وذلك ظاهر وكانت ايضا مستعدة لحصول الصورة الجسمية فيها والشيء الواحد من الجهة الواحدة امتنع ان يكون مبدأ للفعل والقوة معا فلا بد ان يكون لها هيولى اخرى تكون مبدأ لما لها بالقوة والكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم ان يكون هناك هيوليات غير متناهية وهو محال قال فالهيولى الى آخره اقول هذا هو الفرع الثالث وهو في بيان كيفية تعلق كل منهما بالاخرى وتقريره ان يقال انه لما ثبت افتقار كل منهما الى الاخرى استحال ان يكون احتياج احدهما الى الاخرى من جهة احتياج الاخرى اليها والا يلزم الدور فتعين ان يقال ان الهيولى يفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة سواء كانت شخص الصورة كما في الافلاك او نوعها كما في العناصر وشبه باستبقاء سقف بدعامات متعاقبة والصورة تفتقر الى الهيولى في تشخصها وتشكلها اما في التشكل فلما تقدم من

ان الشكل

ان التشكل انما يحصل للصورة بواسطة المادة واما في التشخص فظاهر اذ مطلق الصورة لا يمكن ان يتعين من غير انضمام مادة اليها واعلم ان هذا الكلام انما دل على كيفية تعلق احديهما بالاخرى ولم يدل على كيفية تشخص كل منهما بالاخرى قال والمادة الى آخره اقول هذا هو الفرع الرابع وهو في اثبات الصورة النوعية التي بها تصير الاجسام انواعا متمائزة بعد اشتراكها في الصورة الجسمية كالنارية والمائية واستدل لها على اثباتها بان الاجسام مختلفة في الآثار واللوازم وبعضها تقتضي بالطبع هيئة وتشكلا ومكانا وكيفية كالحرارة والبرودة ووضعا كالمحدد وغيره وبعضها تقتضي هيئة اخرى ومكانا آخر غيرهما وكذلك بعضها تقتضي الانفكاك والتشكل بسهولة كالاجسام الرطبة وبعضها يقبلها بعسر كاليابسة واختصاص بعض بصفة دون الباقي يستدعي مخصصا وهو اما نفس الجسمية او لوازمها او عوارضها المفارقة او امر مفارق او امر ذاتي لذلك الجسم والاقسام باسرها باطلة سوى الاخير اما الاولان فلان ذلك يقتضي عدم اختلاف الاجسام في تلك الاوصاف لان الجسمية مع لوازمها مشتركة واشتراك العلة يوجب اشتراك المعلول واما الثالث فلانه يعود الكلام في اختصاصها بالجسم واما الرابع فلان نسبته الى الجميع على السوية فتعين الاخير وهو الصورة النوعية لا يقال المخصص هو الهيولى لانا نقول القابل لا يفعل مع ان هيوليات العناصر مشتركة والآثار متخالفة قال واعلم ان هذه الكلمات الى آخره اقول لما ذكر ادلة الحكماء على هذه الفروع المذكورة شرع في الجواب وتقريره ان صحة ما ذكرتم موقوف على كون واجب الوجود ليس فاعلا مختارا تعالى عن ذلك وانما على تقدير كونه فاعلا مختارا كما هو المذهب الحق فلا يتم شيء منها لجواز ان يكون موجب التناهي ومخصص الوضع ومقتضي وجود الهيولى هو الله تعالى وكذلك

هيوليات الافلاك مختلفة لان لكل فلك هيولى على حدة
واما هيولى العناصر فواحد و الصور مختلفة

مخصص بعض الاجسام بصفة دون غيرها هو الله تعالى قوله ومع ذلك اي وان سلم نفي الفاعل
المختار فللمعترض ان يعترض على الدليل الاول على افتقار الصورة الى الهيولى بان يقول
لم لا يجوز ان يتفرد الصورة الجسمية بنفسها لما تقدم من ان الانفصال تعدد والاتصال وحدة
وكذا على الدليل الثاني بان يقول لا نسلم ان قبول القسمة الوهمية مستلزمة لقبول القسمة
الانفكاكية وعلى الدليل الاول على افتقار الهيولى الى الصورة بان يقول لا نسلم انه على
تقدير كون المادة غير ذات وضع وحصولها في وضع يلزم بلا مرجح لجواز ان تقتضي
المادة المجردة عن الصورة وضعا بشرط اقترانها بالصورة بها وعلى الدليل الثاني بوجوه
احدها ان يجوز كون الواحد وهو الهيولى مبدأ الكثير وهو القوة والفعل والقول بان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد قد مر فساده والثاني ان القابلية ليست الا وجودا محتاجا
يحتاج الى محل ويلزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له والثالث ان وجود الهيولى
بالفعل ليس من مقتضى ذات الهيولى والا لكان واجبا فلم يلزم كون الهيولى مبدأ للفعل
والقوة معا قوله وان بطالبهم الى آخره اشارة الى الاعتراض على اثبات الصورة النوعية
وهو عطف على قوله ان يجوز اي وللمعترض ان يطالبهم وتوجيهه ان يقال الصورة النوعية
على تقدير القول بها مخالفة فاختصاص بعض الاجسام بصورة نوعية دون اخرى يحتاج الى
موجب ومخصص وهو ان كان صورة اخرى نوعية نقلنا الكلام اليها ويلزم التسلسل و
ان كان غيرها كالصورة الجسمية اولوازمها او المفارق فهو باطل لما تقدم فان اجابوا
بان موجب الاختلاف في العناصر هو الاحوال العنصرية والاستعدادات السابقة التي كانت
لمادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات اختلاف موادها وهيولياتها بالماهية
فيقول المعترض اذا جوزتم استناد اختلاف الصور في العناصر الى الاحوال العنصرية السابقة

وفي الافلاك

وفي الافلاك الى موادها المختلفة فلم لا يجوز استناد اختلاف الهيئات والامكنة والاوضاع
وغيرها الى تلك الاحوال السابقة والمواد المختلفة من غير توسط الصورة فلا حاجة الى
اثبات الصورة النوعية قوله ثم يزعم اي يدعي المعترض ان الشيء الذي يجعلونه موجبا
لاختلاف الصور هو الموجب والسبب لاختلاف اعراض الاجسام قال البحث الثالث في اقسامه
الى آخره اقول البحث الثالث من هذا الفصل في اقسام الجسم وهو ينقسم الى بسيط و
مركب ولما تقدم البسيط على المركب طبعا قدمه وضعا والمراد بالجسم البسيط في هذا الموضع
ما لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع كالعناصر والفلكيات ويرسم ايضا بانه الذي
يساوي جزؤه الجسماني كله في الاسم والحد فيخرج الفلك وكذا اللحم والعظم اذا اعتبر
التعريف بحسب الحقيقة ويدخلان فيه اذا اعتبر بحسب الحس وانما قيدنا الجزء بالجسماني لئلا ينتقض
التعريف بالجسم باعتبار تركبه من الهيولى والصورة او من الجواهر الفردة قوله والبسائط تكون
كرية اي الشكل الطبيعي للبسائط هو الكري لان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا ويلزم منه ان يكون شكله كريا لان غير الكري
من الاشكال مختلف الهيئات لاشتماله على الخطوط والزوايا والنقط ولا ينتقض هذا الدليل
بالقوة المصورة التي هي مبدأ خلقة الاعضاء المختلفة الهيئات لان فعلها ليس في المادة
الواحدة قوله وينقسم الى فلكيات اي ينقسم البسائط الى فلكيات وعناصر لانها ان قبلت
الخرق فهي العناصر والا فالفلكيات والفلكيات تنقسم الى افلاك وكواكب وتكلم
المصنف على كل منها وقدم الفلكيات على العناصر لكونها اقدم واشرف قال
والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة الى آخره اقول المشهور ان الافلاك
الكلية تسعة الا على معنى انها ليست اكثر منها لانه لم يقم عليه برهان فجاز ان يكون

فوق فلك الثوابت من الافلاك ما لم يعلم عددها الا الله لكن لما دل الرصد
على هذه التسعة كما سيجي حكموا بثبوتها ولا شك في انها ينتهي الى فلك هو اول الافلاك
واعظمها وهو العرش المجيد والجسم المحيط بجميع الاجسام واستدل المصنف
على وجوده بوجوه ثلاثة الاول ان الدليل قد دل على تناهي الاجسام الموجودة
في الخارج كما سيجي واذا كان كذلك يلزم ثبوت جسم هو نهاية جميع الاجسام و
اعلم ان هذا الدليل انما دل على وجوده لا على احاطته الوجه الثاني لو كانت الجهة
امرا موجودا غير مجردة وغير جسم لزم وجود جسم محيط بجميع الاجسام والمقدم
حق فالتالي مثله اما كونها موجودة غير مجردة فلانها متعلق الاشارة وكل ما كان
كذلك فهو غير مجرد عن المادة لامتناع الاشارة الى المعدوم والى المجرد وايضا
انها مقصد المتحرك بالوصول اليها والحصول فيها والشيء من المعدوم والمجرد
كذلك وانما قال بالوصول اليه ولم يقتصر على قوله مقصد المتحرك تنبيها على
جواب سؤال يذكر ههنا وهو ان المتحرك قد يقصد المعدوم كالمتحرك من السواد الى
البياض والجواب الفرق بان المتحرك الى الجهة يقصد الوصول اليها لا تحصيلها
والمتحرك في الكيف يقصد التحصيل واما كونها غير جسم فلان الجهة ليست منقسمة
وكل جسم منقسم فالجهة ليست بجسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانها
لو كانت منقسمة فالمتحرك اذا وصل الى منتصفها لا يخلو من ان يكون واقفا او
متحركا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزام كون المنتصف هو الجهة وعدم
كون ما بعده من الجهة وهو خلاف المقدر واما الثاني فلان حركته اما عن الجهة
وهو محال لاستلزام ان يكون المنتصف هو الجهة واما الى الجهة وهو ايضا

محال والا لزم ان يكون الجهة ما وراء المنتصف وان لا يكون المنتصف من الجهة و
التقدير بخلافه قوله فهي جسمانية اي لما كانت الجهة موجودة وكانت غير مجردة ولا جسم
لزم كونها جسمانية اي حالة في جسم هذا كله في بيان حقية المقدم واما بيان الملازمة
فلان من الجهات ما يتميز عن غيره بالطبع كالفوق والسفل فلا بد لهما من محدد اي موجب
يتميز احدهما عن الاخرى وتخصص احدهما بالفوق والاخرى بالسفل فان الحاجة الى المحدد
لاجل تمايز بعض الجهات عن البعض لا ثباتها كيف كانت والا لكان البرهان
على تناهي الابعاد كافيا في ذلك ثم المحدد للجهة اما مجرد او جسم والاول باطل لان نسبته
الى الجميع على السوية فلا يخصص بعضها بالفوقية دون البعض والجسم اما ان يكون
واحدا او متعددا والثاني محال لان المتعدد اما ان يحيط بعضه ببعض او لا فان لم يحط
فلكل واحد يحدد جهة واحدة وهي جهة القرب منه دون البعد عنه لان البعد عنه غير
محدود حدا معينا لا يتجاوز عنه ما لم يكن محيطا وان احاط بعضه فالمحاط به يكون
حشوا اي لا اثر له في التحديد لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهة لانه اذا كان مستديرا
كان له محيط ومركز فيحدد جهة القرب اعني الفوق المحيط وجهة البعد اعني السفل المركز
واذا ثبت كون المحدد جسما فنقول يلزم كونه بسيطا لانه لو كان مركبا لصح عليه الا
والتالي باطل اما الشرطية فلان كل مركب لا بد ان يوجد بسيط وكل ما يلاقيه البسيط
باحد طرفيه صح ان يلاقيه بالطرف الآخر لاستواء طرفيه في تمام الماهية وذلك لا يمكن الا بالانحلال
على المركب واما بطلان التالي فلان صحة الانحلال عليه تستلزم صحة الحركة المستقيمة
لاستحالة الانحلال بدون الحركة المستقيمة والحركة على المحدد محال لان الحركة المستقيمة تكون
الجهة وح يكون تلك الجهة متحددة له لا متحددة به فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا ثبت

كونه بسيطا لزم كونه كريا لما تقدم من ان البسيط يقتضي كرية الشكل وح يلزم ان يكون محيطا
بجميع الاجسام والا لم يتحدد جهة الخارج عنه فان قيل ما فائدة اثبات كون الجهة
غير مجردة ولا جسم في تتميم البرهان قلنا الفائدة فيه انها لو كانت مجردة او جسما لم يصح
كون محددها جسما لان الجسم لا يكون علة لجسم والمجرد كما سيجئ قال الثالث الى آخره
اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو كانت الافلاك الثمانية مع ما فيها من الكواكب
متحركة بحركتين مختلفتين في الجهة وفي السرعة والبطوء لزم وجود فلك آخر محيط بجميعها
لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فلان الرصد دل على ذلك لان اصحاب الرصد لما
نظروا فيها وجدوها متحركة حركة سريعة من المشرق الى المغرب بحيث يتم دورة كل منها
في يوم وليلة ثم وجدوها بنظر دقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق مع تفاوت
الحركتين في السرعة والبطوء والمناطق والاقطاب فثبت بذلك اختلاف الحركة اما
بيان الملازمة فلان هاتين الحركتين ليستا بالذات بل احديهما بالذات والاخرى
بالعرض وذلك لا يتاتى الا اذا وجد فلك تاسع محيط بغيرها من الافلاك ويحرك الافلاك
بحركته وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما دل على وجود فلك تاسع لهذه الافلاك
الثمانية لا على احاطة ذلك الفلك بجميع الاجسام لجواز ان يكون فوقه افلاك اخرى تتحرك
بحركتها قال واما الثمانية الباقية الى آخره اقول لما فرغ من اثبات الفلك
الاعظم الذي هو المحدد شرع في اثبات الافلاك الثمانية التي هي محوية للفلك الاعظم
الذي يدل عليه اختلاف حركات الكواكب فانهم وجدوا حركات الثوابت مخالفة لحركات
السيارات السبع لان الثوابت تتم الدورة في اربعة وعشرين الف سنة بخلاف
السيارات وكذا وجدوا حركات السيارات مختلفة واذا كان كذلك فلا بد ان يكون

لجميعها

لجميعها فلك واحد يتحرك كل منها فيه او للثوابت فلك ولكل من السيارات فلك يتحرك الفلك بنفسه
والكواكب بحركة الفلك الاول باطل والا لزم الخرق على الفلك وهو باطل لاستلزامه
الحركة المستقيمة للفلك وهي ممتنعة عند الفلاسفة كما تقدم فتعين الثاني وهو المطلوب
ولقائل ان يقول لا نسلم امتناع الخرق على جميع الافلاك وما ذكرتم في بيانه لا يتمشى الا
في المحدد وان سلم امتناع الخرق مطلقا لكن لا نسلم ان حركة الكواكب في الفلك تستلزم
الخرق لجواز ان يكون لكل كوكب نطاق اي جسم شبيه بحلقة منفصل عن ثخن الفلك يتحرك
هذا النطاق بنفسه والكواكب بحركته او يتحرك النطاق باعتماد الكواكب عليه بان يكون
الكواكب عند حركته تعتمد عليه فيتحرك النطاق والكواكب معا ويكون الفلك على كلا التقديرين
ساكنا من غير ان يعرض له الخرق اصلا قال فرعان الاول الى آخره اقول يبتني
على وجود الافلاك فرعان الاول مشتمل على مسائل الاولى ان الافلاك باسرها شفافة
لا لون لشيء منها واحتجوا عليه بانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن روية ما وراءها
ضرورة ان كل ملون حاجب والتالي باطل والا لما رأينا شيئا من الكواكب فان قلت
ما هذه الزرقة المحسوسة قلت انها ليست لونا للفلك بل سببها ان الشفاف اذا لم
يرو وراءه ملونا يرى مظلما وفي الجو اجزاء غبارية مضيئة محسوسة فاختلط المضيء بالمظلم
فيحصل من المختلط هذه الزرقة ولقائل ان يقول ان الملون قد لا يحجب الروية كالماء والزجاج
والبلور وان حجبت عن كمال الروية وان سلم ذلك فالدليل لا يقتضي شفافية فلك الثوابت
وفلك الاعظم لانا لا نرى فوقهما جرما حتى يستدل بالروية على ذلك المسألة الثانية ان الافلاك ليست
حارة ولا باردة اما انها ليست بحارة فلانها لو كانت حارة لاستولى الحر على عالم العناصر
بسبب مجاورة الافلاك ولادى ذلك الى احتراق العناصر والتالي ظاهر البطلان بيان

الشرطية انها لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة لان الطبيعة اذا اقتضت شيئاً في مادة
بسيطة وكانت خالية عن العوائق وجب حصول الاثر على اكمل ما يمكن واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا
من الاستيلاء لان هذه العناصر في وسط الافلاك كالقطرة في البحر المحيط واما انها ليست
باردة فلانها لو كانت باردة لزم استيلاء البرد والجمود على عالم العناصر ويلزم
عدم تكون الحيوانات المسئلة الثالثة ان الافلاك ليست ثقيلة ولا خفيفة ولا كائنة في
طبعها ميل مستقيم اعني الميل الصاعد او الهابط فانه ممتنع على الافلاك اما لان الميل المستقيم
يوجب الحركة المستقيمة وهي ممتنعة على الافلاك لما تقدم واما لان الفلك فيه ميل مستدير
لما سيجيء وكل ما فيه ميل مستدير استحال ان يكون فيه ميل مستقيم اذ الطبيعة الواحدة
لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وليست رطبة ولا يابسة ولا كائنة قابلة للحركة
المستقيمة لان الرطوبة مفسرة بامرين احدهما الكيفية التي تقتضي سهولة قبول الاشكال
وتركه والثاني ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال واليبوسة بما يقتضي عسر
قبول الاشكال وعسر تركها وكل واحد من هذه الامور لا يتم الا بقبول الحركة المستقيمة
وذلك ظاهر المسئلة الرابعة ان الافلاك لا تقبل الحركة الكمية وهو النمو والذبول والتخلخل
والتكاثف واستدلوا على امتناع النمو بان محدب الفلك الاعظم لو زاد مقداره لا بدله
من حيز خارج عن حيزه فالامتناع تداخل الاجسام وح يلزم ان يكون فوق الفلك الاعظم خلاء
يكون حيزاً لما زاد على المقدار واذا امتنع النمو على محدبه امتنع على مقعره ايضا
لاشتراكهما في الحقيقة لكونه بسيطاً واذا امتنع التغير على مقعر الفلك الاعظم امتنع ايضا
على محدب الفلك الثامن اذ لو زاد مقداره لاحتاج الى مكان فان كان خاليا لزم
وجود الخلاء بين مقعر الفلك الاعظم وبين محدب الثامن والا لزم تداخل الاجسام

واذا

واذا امتنع ذلك على محدب الفلك الثامن امتنع على مقعره لاشتراكهما في تمام الحقيقة
وعلى هذا النسق يتبين امتناع النمو على محدب كل فلك وعلى مقعره ويظهر من هذا
الدليل امتناع التخلخل والتكاثف والذبول اما التخلخل فواضح واما التكاثف
والذبول فلانه لو انتقص محدب المحدد لزم الخلاء ومقعره مثل محدبه ويلزم من
ذلك امتناعه في الفلك الثامن والا لزم الخلاء وهكذا في جميع الافلاك التسعة
قال وفيه احتمال الى آخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال امتناع
نمو محدب الفلك الاعظم يحتمل ان يكون لا لذاته بل لعدم شرطه وهو الحيز ولا يلزم
من ذلك اشتراك المقعر والمحدب في هذا الامتناع لان هذا المعنى غير حاصل بالنسبة
الى مقعره فانه يحتمل ان يقال عند ما يزيد مقعر الفلك الاعظم ان محدب الفلك الثامن
تكاثف فيحصل لما زاد بسبب النمو مكان وايضا ما ذكروا من الدليل يمنع جواز
النمو على كل الاجسام قال الثاني انها متحركة الى آخره اقول هذا هو الفرع
الثاني وتقريره ان الافلاك يجب ان تكون متحركة لوجهين احدهما انها لكونها بسيطة
كانت الاجزاء المفروضة فيه متماثلة في الحقيقة فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من
الوضع والمكان ما يصح لجزء آخر لاستحالة ان يقتضي بعض الامور المتماثلة خلاف
ما يقتضيه الآخر ولا يتاتى تبدل الوضع وانتقال كل من تلك الاجزاء الى حيز الآخر
الا بالحركة المستديرة فيلزم من ذلك صحة قولنا الافلاك يصح عليها الحركة المستديرة
وكل ما تصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل مستدير لكونه علة للحركة المستديرة
ينتج ان للافلاك ميلا مستديرا فنقول وكل ما فيه ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة
لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند وجود المؤثر وهو الميل المستدير

فيلزم مما ذكرنا وجوب كون الافلاك متحركة بالاستدارة وهو المطلوب وانما
قال من الوضع والموضع ليعم المحدد وغيره من الافلاك الوجه الثاني لو كان الفلك
ساكنا لزم الترجيح بلا مرجح لان الفلك لما كان بسيطا لم يكن وجود بعض اجزائه
على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل اولى من وجوده في سائر اجزاء الحيز
فلو بقي بعض اجزائه على وضع او حيز معين لادى الى الترجيح بلا مرجح وهو محال
واعترض على الدليلين بنقض اجمالي وهو ان الدليلين المذكورين يجريان
في جميع البسائط ومن جملتها العناصر فوجب ان تتحرك العناصر على الاستدارة
وبطلانه ظاهر قال واما الكواكب الى آخره اقول لما فرغ من الابحاث المتعلقة
بالافلاك شرع فيما يتعلق بالكواكب وعرف الكوكب بانه جسم بسيط مركوز في جرم الفلك
مضيء بالذات الا القمر فان نوره مستفاد من الشمس اما ان ما عدا القمر مضيء بالذات
فلانها لو كانت انوارها من الشمس لاختلفت بحسب القرب والبعد من الشمس
واما ان نوره منها فلانه لو لم يكن نوره مستفادا من الشمس لما اختلفت مقادير
نور جرمه بحسب قربه وبعده من الشمس والوجود بخلافه لانه لا يبدو نوره عند
اجتماعه بالشمس ثم اذا بعد عنها بمقدار اثنتي عشرة درجة تقريبا يبدو هلالا
وكلما ازداد بعده من الشمس ازداد نوره الى ان يصير بدرا وذلك عند الاستقبال
ثم بعد ذلك ينتقص نوره الى ان لا يبدو له نور وذلك عند الاجتماع قوله لا يقال فلعله
كرة الى آخره اشارة الى اشكال اورده ابن الهيثم والى جوابه وتقرير الاشكال انا
لا نسلم صدق الملازمة المذكورة لجواز ان يكون كرة احد نصفيها مضيء لذاته و
النصف الآخر مظلم ثم انه يتحرك على مركزه حركة وضعية مساوية لحركة فلك القمر

على مركز العالم وعند الاجتماع يكون وجهه المضيء الى جانب الشمس والمظلم الينا وعند
الاستقبال بالعكس من ذلك وتوجيه الجواب انه لو كان نوره من ذاته لا من الشمس لوجب
ان لا ينخسف القمر في شيء من الاستقبالات وبطلان اللازم يدل على بطلان المقدم قال
واما العناصر فخفيف مطلق الى آخره اقول لما فرغ من الفلكيات شرع في العناصر
واعلم ان البسائط العنصرية منحصرة في اربعة النار والهواء والماء والارض لان
العنصر اما ان يكون ثقيلا او خفيفا وكل واحد منهما اما مطلق او مضاف فاذن التربيع
واجب والخفيف المطلق هو الذي من طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه
ان يتفق طافيا بحركته على الاجرام العنصرية والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك وهو
الذي للنزول الى الغاية اعني المركز والخفيف المضاف هو الذي ان كان في حيز المطلق
يتحرك الى المركز وان كان في حيز الثقيل المطلق او المضاف تحرك الى المحيط والثقيل المضاف
هو الذي ان كان في حيز الثقيل تحرك الى المحيط وفي حيز الخفيف المطلق او المضاف الى
المركز فالخفيف المطلق هو النار وطبيعتها حارة يابسة اما الحرارة فلانها محسوسة في النار
التي عندنا ويلزم من ذلك كون البسيط ايضا حارة لان القوة المسخنة اذا وجدت في
الجسم البسيط خالية عن العائق كان اثرها في الغاية واما اليبوسة فلان النار تقتضي افناء
الرطوبات فيقتضي اليبوسة والخفيف المضاف هو الهواء اي بالاضافة الى الارض
والماء وهو حار رطب اما انه حار فلان الماء اذا سخن فضل تسخين صار هواء ولانه
طالب للصعود عن الوسط واما انه رطب فلسهولة قبوله للاشكال وسهولة تركها ولا يلزم
من هذا كون النار البسيطة رطبة لان سهولة قبولها وتركها الاشكال ممنوعة فان قيل
لو كان الهواء حارا لكان في غاية الحرارة لخلو القوة المسخنة عن العائق والتالي ظاهر

البطلان فالجواب ان الحار الضعيف مخالف بالنوع للشديد فجاز ان تقتضي الطبيعة
الهوائية احد النوعين دون الآخر وهكذا الهواء متقعر كرة النار والثقيل المطلق هو
الارض وبرودتها محسوسة وكذا يبوستها لعسر قبولها الاشكال وعسر تركها اياها وحلّه
اي محل الثقيل المطلق هو وسط الفلك الاعظم بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم ونعني بالمركز
نقطة تتعادل ما على جوانبها والدليل على توسطه انا نجد الكواكب في جميع البقاع على قدر واحد
ولولا التوسط لما كان كذلك والثقيل المضاف هو الماء وبرودته محسوسة وكذا رطوبته لما
ذكرنا في الهواء وكان من حق الماء ان يكون محيطا بجميع الارض لان طبيعته تقتضي ان يكون فوق
الارض لكن لم تتفق ذلك بسبب ما حصل في بعض جوانب الارض من الجبال والوهاد على ما ذكره المصنف
ومواضع قال ثم انها باسرها الى آخره اقول يريد اثبات الكون والفساد في
العناصر ويلزم منه اشتراك هيولياتها فقال انها باسرها قابلة للكون والفساد و
الكون هو لبس صورة والفساد خلع اخرى فاذا حصل للجسم كون وفساد صار نوعا
آخر غير ما كان ولما كانت العناصر اربعة لزم ان يكون انواع الكون والفساد اثنى عشر
لانقلاب كل واحد منها الى الثلثة الباقية والمصنف بين ذلك في خمسة انواع منها ويلزم
منه صحته في جميع الاقسام الاول انقلاب الماء ارضا وذلك لانا نشاهد مياها خرجت
من منابعها فانعقدت هناك احجارا مخصوصة وايضا اصحاب الاكسير يعقدون المياه
حجارة صلبة الثاني انقلاب الارض ماء وذلك لان اهل الحيل يحلّلون الاجسام الصلبة
الحجرية كالزرنيخ وغيرها مياها سيالة الثالث انقلاب الهواء ماء لانا نشاهد ان
الاناء اذا برد بالجمد اي وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يظهر على اطرافه قطرات الماء
بحيث اذا نفضناها عن الاناء ومحوناها عنه ظهرت ثانيا وعلى هذا كم شئت وذلك دليل

على

على انقلاب الهواء المتصل بذلك الاناء ماء فان قيل لم لا يجوز ان حصول القطرات
على سبيل الترشح قلنا لانه لو كان كذلك لاختص الترشح بالموضع الملاقي للماء
ولكان الترشح عند كون الماء حارا اكثر اذ الحار الطف واقبل للنفوذ في مسام
الاناء وليس كذلك الرابع الماء والنار هواء اما الاول فكالماء الذي يسخن
ويغلي فانه يتبخر عند التسخن بحيث يصير كله هواء واما الثاني فلانا نشاهد صيرورة
الشعلة هواء الخامس انقلاب الهواء نارا وذلك لان كير الحداد اذا نفخ فيه نفخ
قوي بعد سد الفرج التي يدخل منها الهواء فانه عن قريب يستحيل الهواء الذي فيه نارا
قال واما المركبات الى آخره اقول لما فرغ من البسائط شرع في المركبات
التي هي المعادن والنبات والحيوان وبين كيفية تولدها عن هذه الاسطقسات
الاربعة واعلم ان كل واحد من هذه المركبات جنس لانواع تشتمل على اصناف ويشتمل
على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من
الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولي ولا بسبب الجسمية لانهما مشتركتان
ولا بسبب المبدا المفارق فانه متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن
بسبب احوالها المختلفة بحسب اختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس
بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له فسبب اختلاف المركبات اختلاف الامزجة الغير
المتناهية اذا انتقش هذا فلنرجع الى تفسير المتن فقوله واما المركبات فانما
تتخلق من امتزاج هذه الاربعة اشارة الى وجود هذه العناصر الاربعة في كل مركب
والذي يدل عليه انا اذا وضعنا المركب في القرع فانه يحصل منه بالتحليل هواء و
ماء وارض ولا بد لها من حرارة طابخة وحاملها النار وقوله بامزجة مختلفة

اشارة الي ما ذكرنا من ان سبب اختلاف المركبات هو الامزجة المختلفة وسيجي تعريف المزاج
وقوله معدة لخلق متخالفة اشارة الي ان الامزجة المختلفة مستعدة لقبول الصور المختلفة
عن مبداءها المفارق فيفيض علي كل مزاج ما يليق به بحسب استعداده والخلقة هي الهيئة العارضة
للجسم بسبب اللون والشكل والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات وهي الصورة النوعية قوله
وهي المعادن والنبات والحيوان اشارة الي انواع المركبات والضمير يجوز ان يعود الي
المركبات والي الخلق وانما انحصرت في الثلثة لان المركب لا يخ اما ان يتحقق له حس وحركة
ارادية او لا يتحقق له ذلك والاول هو الحيوان والثاني ان تحقق له تغذ ونمو وتوليد فهو
النبات والا فهو المعدن واعلم ان هذه الاصول الاربعة باعتبار تركب المركبات عنها
تسمي استقصات وباعتبار انحلال المركب اليها تسمي عناصر وباعتبار كونها اجزاء من العالم
تسمي اركانا قال والمزاج هو الكيفية المتوسطة الي اخره اقول العناصر الاربعة
اذا امتزجت لا بد ان ينكسر سورة كل واحد منها بالآخر وهو المسمي بالتفاعل وح يحصل كيفية
متوسطة بين الكيفيات المتضادة حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض ومعني التوسط
انها لا تكون حارة ولا باردة في الغاية ولا رطبة ولا يابسة في الغاية بل تستسخن بالقياس
الي البارد وتستبرد بالقياس الي الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قوله بان تتصغر
اجزاؤها الي آخره بيان لما به يحصل التفاعل اي التفاعل لا يحصل الا بان تتصغر اجزاء
البسائط فتختلط بعضها ببعض والا لم يسر التاثير الي الاجزاء الباطنة لذي الحجم الكبير
وذلك لان التفاعل انما يحصل بالتماس والتماس انما هو بالسطوح فكلما كانت السطوح اكثر
كان التماس اكثر وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا تحصل الا
بتصغرها فكان من ضرورة المزاج تصغر الاجزاء وقوله بحيث تنكسر سورة كل واحد

منها سورة كيفية الآخر اشارة الي ان كل واحد من العناصر انما يفعل في الآخر بصورته
النوعية وينفعل عنه في كيفيته لانه لا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك
لان الفعلان كان متقدما علي الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا
صار المغلوب غالبا علي غالبه وان حصلا معا كان الشئ الواحد غالبا ومغلوبا
معا عن شئ واحد والكل محال فاذن الكاسر لكيفية كل واحد منها سورة
الآخر قال الرابع حدوثها الي آخره اقول البحث الرابع من الفصل الاول
من باب الجواهر في حدوث الاجسام واعلم ان الجسم بحسب العقلية اما ان يكون محدث
الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات محدث الصفات
او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون
محدث الذات والصفات فهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصاري والمجوس
واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الصفات فهو قول ارسطاطاليس ومن اهل
الاسلام قول ابي علي وابي نصر وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها و
صفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوي الاوضاع والحركات الجزئية فان كل
حركة معينة مسبوقة باخري وكل وضع مسبوق باخر الي ما لا نهاية له فيكون
الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وقد تقدم معني الوضع واما العناصر
فزعموا ان هيولياتها قديمة بشخصها وصورتها الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها
وصورها النوعية وهي التي تمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها
لا بنوعها اما الاول فلان الهيولي لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها
هيولي اخري لما تقدم من ان كل حادث زماني مسبوق بمادة واما الثاني فلان

شيئًا من الصور النوعية لا يلزم العناصر لجواز الكون والفساد على كل واحد من
العناصر فالاجسام المعينة تكون حادثة الا ان نوع الجسم يكون قديمًا بمعنى انه لم
يتحقق زمان الا ومسمى النار والهواء والماء والارض كان موجودًا فيه والفرق ظاهر
بين هذه النار وبين النار فهذه النار حادثة والنار قديمة وكذا في سائر العناصر
واما الثالث وهو ان الصور النوعية قديمة بجنسها لان الصور النوعية لما كانت
مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها جزمًا بل بجنسها وهو مسمى
الصور النوعية مطلقا واما القول الثالث وهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة
بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل الزمان واليه اشار بقوله وقال من قبله (قبل ارسطو)
الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها اى صورها النوعية لان حدوث الصورة النوعية
يوجب حدوث الصفات ثم اختلف هولاء في تلك الذات التي هي اصل جميع الاجسام
ففرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست جسمًا ولا جسمانية والفرقة الاولى
اختلفوا في ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر الباري تعالى اليها وصارت
ماء على ما ذكر في المتن وهو ظاهر غني عن الشرح وقد جاء في السفر الاول من
التورية ما يدل عليه وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء
من تلطيف الماء والنار من تلطيف وقيل كان هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف و
سهولة قبوله للاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارًا
لفضل لطافتها وقوام المركبات واصل الحيوة بها وقيل كان اجزاء صغيرة من كل
نوع مثلا كانت فيه اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبز وكانت هذه الاجزاء
متفرقة متحركة فلما اجتمعت منه اجزاء كثيرة متماثلة في الحقيقة التامة وتركبت فصارت

جسمًا والفرقة الثانية فرقتان احديهما الحرنانيون وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة
الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء وقالوا ان اصل العالم هو النفس و
الهيولى لان النفس مالت الى الهيولى وعشقتها وتعلقت بها فبعد تعلقها بها عمد
الباري سبحانه وتعالى الى الهيولى فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر
والحيوانات على الوجه الاكمل ليحصل للنفس بسبب تصورها وتعلقها فضائل لم تكن موجودة
لها قبل فكان تعلقها سببا لحدوث هذا العالم على الوجه الفريق الثاني اصحاب فيثاغورس
وانهم ذهبوا الى ان الاصل هو الوحدات لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل
واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الامور ان كان لها ماهية وراء تلك الوحدة كانت مركبة
لانه لا يكون هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها
وان كانت بمجرد وحدات كانت مستقلة بنفسها والا كانت مفتقرة الى ما هو اقدم منها
وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات موجودة قائمة بانفسها فلما عرض للوحدة
وضع صارت نقطة فصارت الوحدات نقاطا وحصل من اجتماع النقطتين الخط ومن الخطين
السطح ومن السطحين الجسم فظهر ان مبادي الاجسام هي الوحدات قال لنا وجوه الى آخره
اقول لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اثبات القسم الاول وبرهن على حدوث الذات
ويلزم منه حدوث الصفات وتقرير هذا البرهان ان الاجسام لو كانت ثابتة في الازل
لكانت ساكنة والتالي باطل اما الشرطية فلانها لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة ضرورة كون
الجسم لا يخلو عنهما لانه ان استقر في حيز اكثر من زمان واحد فساكن والا فمتحرك لكن الحركة تنافي
الازلية اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ينافي المسبوقية فالجمع بين الحركة والازل
ممتنع لذاته وانما قلنا ان الحركة تقتضي المسبوقية لان الحركة عبارة عن التحيز في حيز بعد ان كان

في حين آخران كانت مكانية وعن الانتقال عن حاله الى اخرى ان لم تكن مكانية وايا ما كان فماهية
الحركة تقتضي المسبوقية بالغير واما بطلان التالي فلان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله
لان ذلك السكون اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته امتنع انفكاكه
عن الجسم ضرورة وان كان ممكنا فالمؤثر فيه اما ان يكون فاعلا مختارا او موجبا بالذات والاول
محال لان الفاعل المختار لا يكون قديما اذ المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد
الموجود يكون تحصيلا للحاصل فتعين ان يكون المؤثر موجبا بالذات وذلك المؤثر يجب ان يكون
واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب دفعا للدور والتسلسل واذا كان واجبا فان لم يتوقف
تاثيره في وجود ذلك القديم على شرط اصلا لزم من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيمتنع
زواله وان توقف على شرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط موجبا بالذات والا لزم تحصيل الحاصل
ويلزم من دوام العلة دوام المعلول فثبت بما ذكرنا ان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم
يتحرك ابدا واللازم باطل لما سلمه الخصم من جواز الحركة على العناصر والفلكيات والاجسام غيرهما
عنه قال قيل لو امتنع الى آخره اقول لما فرغ من تقرير الدليل الاول شرع في سؤالات
اوردت عليه الاول منها قريب من المعارضة وتوجيهه ان العالم لو كان يمتنع الوجود في الازل
فهذا الامتناع اما ان يكون من ماهيته او لا يكون فان كان الاول وجب ان يبقى العالم ممتنعا لذاته
فيمتنع وجوده فيما لا يزال واللازم ان يكون الشيء ممتنعا لذاته ثم يصير ممكنا وهذا محال وان كان
الثاني لزم امكان وجوده في الازل وهو ينافي ما ذكرتم واما الجواب فيمكن تقريره من
وجهين احدهما ان نختار ان امتناع وجوده ازلا لذاته ولا يلزم من كون الوجود الازلي ممتنعا
لذاته كون الوجود مطلقا ممتنعا لذاته كالحادث اليومي فانه امتنع وجوده في الازل مع امكانه
في اليوم والوجه الثاني ان نختار ان امتناعه ازلا ليس لذاته بل لان الازلية تنافيه كما في الحادث

اليومي ونحن ما ادعينا الا ذلك وقد فسر بعض هذا الجواب بما ليس في الكتاب منه عين ولا اثر
قال قيل المحدد لا مكان الى آخره اقول هذا منع انحصار الجسم في المتحرك والساكن
وسنده المحدد فانه لما لم يكن في مكان لم يكن متحركا ولا ساكنا لان الحركة عندكم انتقال عن مكان
الى آخر والسكون عن الاستقرار في المكان الواحد فحيث لا مكان فلا حركة ولا سكون وجوابه
ان الحصر ظاهر لما تقدم ولا نسلم ان المحدد لا مكان له وان سلم ذلك فالمحدد ايضا لا يخلو من الحركة و
السكون لانا لا نشك في ان للمحدد وضعا بالنسبة الى محويه ومماسة بالنسبة اليه فلا يخلو من ان ينتقل
من الوضع المعين والمماسة المعينة الى وضع آخر ومماسة اخرى او لا والاول الحركة والثاني
السكون وحاصل ما ذكرته من منع الحصر انما يتوجه ان لو فسرنا الحركة بالانتقال من مكان الى
آخر والسكون باستقراره في المكان الواحد واما اذا فسرنا الحركة بما هو اعم من ذلك كما مر فلا
يتوجه المنع قوله قيل الازل ينافي حركة معينة الى آخره توجيهه ان يقال سلمنا الحصر ولكن
لم لا يجوز ان يكون متحركا قولكم الازل ينافي الحركة ان عنيتم بالحركة في هذا القول الحركة المعينة
فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون العالم متحركا ازلا على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة
اخرى الى غير النهاية وان عنيتم ماهية الحركة من حيث هي فممنوع لانها ازلية عندنا غير
مسبوقة بالغير وتقرير الجواب ان الازل ينافي الحركة من حيث هي سواء كانت معينة او لا
لما سبق من ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية على معنى ان المسبوقية بالغير اما نفسها او من
لوازمها والعلم به ضروري فامتنع ثبوتها ازلا قال قيل لم لا يجوز الى آخره اقول
توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم ان السكون لو كان معللا بالموجب لزم دوامه بدوام الموجب
ولم لا يجوز ان يكون تاثيره في السكون موقوفا على شرط عدمي ازلي كعدم حادث ثم اذا
زال هذا الشرط العدمي يزول الاثر الذي هو السكون ولا شك في ان العدم الازلي جائز

الزوال وتقرير الجواب ان السكون الازلي يمتنع ان يكون مشروطا بعدم حادث والا لكان
وجود الحادث منافيا للسكون ضرورة ان منافي الشرط مناف للمشروط وح يكون وجود حادث
موقوفا على عدم السكون فلو كان عدم السكون ايضا موقوفا على وجوده لزم الدور وفيه
نظر لانتقاضه بانتفاء احد الضدين بالآخر قال الامام لو كان التاثير مشروطا بعدمي لكان
انتفاؤه موجبا لانتفاء التاثير فيكون العدم علة للامر الوجودي وانه محال وفيه ايضا نظر
لان العدم على هذا التقدير يكون جزء علة واستحالته ممنوعة قوله قيل القدرة على ايجاد معين
الى آخره اشارة الى نقض ما ذكره المستدل في امتناع زوال السكون الازلي وتوجيهه لو صح ما
ذكرتم من الدليل لزم امتناع التغير على كل ازلي بعين ما ذكرتم والتالي باطل لان الله تعالى
كان في الازل قادرا على ايجاد معين فبعد ان اوجد لم يبق تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال
وتقرير الجواب لا نسلم ان القدرة الازلية لا تبقى عند الايجاد بل هي باقية بحالها وانما المتغير هو
المنقطع تعلق القدرة وهو حادث وتغيره لا يوجب تغير القدرة لانه من الامور الاضافية التي
لا وجود لها في الخارج وتغير الاضافات لا يوجب تغير الذات قال الثاني الاجسام
الى آخره اقول هذا دليل آخر على حدوث الاجسام وتقريره لو كانت الاجسام ممكنة لزم
ان تكون محدثة والمقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فلوجهين احدهما انها مركبة اما
من الهيولى والصورة واما من الاجزاء التي لا تتجزى وكل ما كان مركبا كان مفتقرا في تحققه
الى كل واحد من اجزائه وكل ما كان كذلك كان ممكنا والثاني انها متعددة والاشياء المتعددة
لا تكون واجبة الوجود لما يجي في الالهيات فكانت ممكنة واما بيان الملازمة فلانها لو
كانت ممكنة لكانت مفتقرة الى سبب اذ الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بسبب وذلك السبب اما ان
يكون موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار والاول باطل والا لزم عدم التغير في العالم لان

دوام العلة

لان هذا الدور دور معية لا انه يجي احد الضدين
بزوال الآخر معي

دوام العلة يوجب دوام المعلول سواء كان صدور المعلول عنه بوسط او بغير وسط
اما اذا لم يكن بوسط فظاهر واما اذا كان بوسط فلانه اذا كان علة للمعلول الاول يلزم
دوام المعلول الاول بدوامه والمعلول الاول اذا كان علة للمعلول الثاني يلزم دوام
المعلول الثاني ايضا لدوام علته وهلم جرا فيلزم انتفاء التغيرات في العالم والحس
يكذبه فتعين الثاني وهو ان يكون السبب فاعلا مختارا وكل ما هو فعل الفاعل المختار
فهو حادث والا لزم تحصيل الحاصل كما تقدم وفيه نظر لان انتفاء التغيرات انما يلزم
لو لم يكن من جملة المعلولات نفس التغير وهو ممنوع قال لا يقال لم لا يجوز ان يوجب
الى آخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم انه لو كان السبب موجبا لزم دوام
المعلولات بدوامه لجواز ان يكون في معلولاته الصادرة عنه جسم متحرك دائما ويكون تحركه
شرطا لحدوث الحوادث والتغيرات وتقرير الجواب ان يقال لو كان الامر كما ذكرتم
لم يخل من ان يكون وجود كل حادث مشروطا بحركة مشروطة بحركة اخرى كما هو مذهب
الحكماء او يكون مشروطا بحركة بعد وجودها وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم منه المحال
وهو وجود حركات غير متناهية مترتبة طبعا ووضعا اما طبعا فلكون السابق شرطا
للاحق واما وضعا فلانها لو كانت مجتمعة في الخارج كان لكل منها وضع بالنسبة الى
الاخرى في الوجود الخارجي وهو المراد بالترتيب الوضعي واما الثاني فلانه يلزم منه
دوام جميع الحوادث وذلك لانه لما توقف وجود كل حادث على عدم حركة بعد وجودها
كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة لوجود ذلك الحادث ولا شك انهما يجتمع
ضرورة استمرار الموجب واستمرار عدم الحركة بعد وجودها فيلزم دوام الحوادث
بدوامهما وهو ظاهر البطلان وفيه نظر لان عدم التناهي او دوام الحوادث انما

الحادث

يلزم ان لو كان كل حركة او عدمها شرطا للبقاء والمعترض انما جعله شرطا للوجود
فقط قوله الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث الى آخره دليل آخر على حدوث الاجسام و
تقريره ان الاجسام لا تخلو عن الحادث وكل ما لا تخلو عن الحادث فهو حادث اما الصغرى
فلانها لا تخلو عن الاجتماع والافتراق وسائر الاحوال المتغيرة من الحركات والسكنات
والاوضاع واما الكبرى فاحال بيانها على مسئلة كون الباري تعالى لا يكون
محلا للحوادث وهي في الباب الاول من كتاب الالهيات قال واحتج المخالف
بوجوه الى آخره اقول استدل الحكماء على قدم الاجسام بوجوه تقرير الاول
ان الاجسام لو كانت حادثة لزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان حدوثها لا بد وان
تكون في وقت معين وقبل ذلك الوقت اما ان تكون ممتنعة الوجود او ممكنة الوجود
والاول باطل والا لزم انقلاب الممتنع ممكنا واذا كان ممكنا فاختصاصه بهذا الوقت
دون وقت آخر يكون ترجيحا بلا مرجح لان الاوقات نهاية الفرق كلها متساوية
في انفسها والمؤثر ايضا متساوي النسبة الى جميعها وتقرير الوجه الثاني ان
الاجسام لو كانت حادثة لكان لها مادة سابقة لما تقدم من ان كل حادث قبل حدوثه
ممكن الوجود والامكان لكونه عرضا لا بد له من محل وهو مادة ذلك الحادث ثم نقول
هذه المادة يجب ان تكون قديمة والا كانت لها مادة اخرى لما بينا ولزم التسلسل
المحال وان سلم جواز هذا التسلسل فالمقصود حاصل وهو قدم المادة واذا كانت
المادة قديمة وقد ثبت امتناع خلوها عن الصورة كانت الصورة ايضا قديمة
ولزم من قدمهما قدم الجسم وتقرير الوجه الثالث ان يقال الزمان قديم ويلزم
من قدمه قدم الجسم اما الاول فلان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده بحيث

لا لجامع

لا يجامع القبل البعد وهذه القبلية لا تتحقق الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على
تقدير عدمه وهو محال واما الثاني فلان الزمان من عوارض الحركة لما تقدم والحركة
من عوارض الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم الجسم وهو المطلوب قال واجيب
عن الاول الى آخره اقول لما فرغ من ادلة الفلاسفة شرع في اجوبتها واجاب عن الاول
بمنع الترجيح بلا مرجح فان المقتضي لذلك الاختصاص هو ارادة الله تعالى فان ارادة الله تعالى
لما تعلقت باحداثه في ذلك الوقت تعين ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان قلت
الارادة ان امكن تعلقها بوقت آخر احتاج الى مرجح ويلزم التسلسل والا كان الباري
تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قلت لا نسلم ان التعلق بالغير ان كان
ممكنا احتاج الى مرجح فان القادر المختار يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الآخر لا
لمرجح كما ان الهارب اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما من غير مرجح سلمناه
لكن لم لا يجوز ان يكون التعلق بالوقت المعين واجبا قوله يلزم ان يكون الباري تعالى
موجبا قلنا ان عنيتم بكونه موجبا انه يمتنع تخلف المراد عن تعلق الارادة به فهو حق ولم
قلتم انه محال وان عنيتم انه يلزم من دوام الله تعالى دوام المراد ومن قدمه قدمه فلا
نسلم لزومه بهذا التفسير واجاب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدماتهما غير
مسلمة اما الثاني فلانه يتوقف على ان كل حادث فله مادة وعلى ان الامكان امر وجودي
وعلى ان الهيولى مفتقرة الى الصورة والكل ممنوع على ما تقرر في موضعه اما الثالث
فلانه مبني على ان القبلية امر وجودي وعلى انها لا تتحقق الا بالزمان وعلى ان الزمان
مقدار الحركة وشيء من هذه المقدمات لا يتم بالبرهان كما تقدم في بحث الزمان قال
واعلم ان صحة الى آخره اقول اختلف الناس في امكان الفناء على العالم والخلاف فيه

منع على الخلاف في كونه حادثًا او لا فان من اعتقد قدمه احال عدمه ضرورة دوام
المعلول بدوام موجبه واما الذين اعتقدوا حدوث العالم فذهبوا الى جواز الفناء
عليه الا الكرامية والجاحظ واستدل اصحابنا بان العالم لما لم يكن ازليًا كانت ماهيته
قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم الماهية فلا ينفك عنها احتج الكرامية بانه لو انعدم
العالم بعد وجوده فلا نخ اما ان يكون باعدام فاعل او طريان ضد او زوال شرط
لان عدمه بغير هذه الثلثة غير معقول والتالي بجميع اقسامه محال لما تقدم في استحالة
بقاء الاعراض وقد عرفت الجواب ثم قال الخامس في تناهي الاجسام الى آخره
اقول الابعاد اما موجودة او مفروضة والاول اما مادية او مجردة ومن
الناس من اثبت ابعادًا مجردة لا نهاية لها وهم اصحاب البعد القائلون بالخلاء ومنهم
من اثبتها مادية وهم حكماء الهند ومنهم من ابطل وجود ابعاد غير متناهية سواء
كانت مادية او مجردة وهم اكثر الحكماء واحتجوا بان الابعاد لو كانت غير متناهية
لامكننا فرض خط غير متناه وخط آخر متناه موازٍ له اي بحيث لو اخرجا الى غير النهاية
من الطرفين لم يتلاقيا وامكن ايضا حركة هذا الخط بحيث يخرج من الموازاة الى المسامتة
والتالي محال اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالي فلانه فلانه يستلزم
تناهي غير المتناهي وذلك لانه اذا مال الخط المتناهي من موازاة الخط الغير المتناهي
فصار مسامتًا له فلا بد ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة
اذ المسامتة قد حدثت عقيب الموازاة فكان لها اول وح يلزم انقطاع الخط الغير
المتناهي وتناهيه بهذه النقطة لانه لو لم ينقطع لكان فوقها نقطة اخرى تكون مسامتة
هذا الخط الفوقانية قبل مسامتته مع التحتانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل

بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي به يحصل المسامتة مع التحتانية والميل الكثير
لا يحصل الا بعد الميل القليل واذا كان كذلك لم يكن ما فرضناه اول نقطة المسامتة
اولا هذا خلف فثبت ان فرض ذلك المجموع يستلزم المحال والمحال لم يلزم من فرض
الموازاة الممكنة ولا من فرض ميل الخط لامكانه فيكون من فرض غير المتناهي فيكون محالا
قال واحتجوا الى آخره اقول احتج القائلون بكون الاجسام غير متناهية
بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه لان صريح العقل يشهد بان الطرف الذي يلي
القطب الشمالي منه مثلا غير الطرف الذي يلي القطب الجنوبي ومن انكر ذلك فقد انكر
البديهي واذا كان كذلك كان متميزا في الخارج مشارا اليه بان هذا الطرف منه غير
الطرف الآخر وكل ما كان متميزا كان موجودًا لان العدم الصرف لا يعقل فيه الامتياز
الخارجي ولا الامتياز بحسب الاشارة ويجب ان يكون جسمًا او جسمانيًا لامتناع الاشارة
الحسية الى غيرهما واياما كان يلزم ان يكون ما وراء كل جسم جسمًا الى غير النهاية
قوله ومنع بان التميز وهمي محض اي واجيب عن هذا الدليل بمنع التميز وتوجيهه
لا نسلم ان ما وراء كل جسم متميز قولكم العقل يشهد بذلك ممنوع بل الحاكم هو الوهم لا
العقل وحكم الوهم غير مقبول والاثبات قال الفصل الثاني في المفارقات اقول
لما فرغ من مبحث الاجسام شرع في المفارقات وهي امور مجردة عن المادة غير متحيزة
ولا حالة في متحيز وهذا الفصل يشتمل على سبعة مباحث الاول في اقسام المفارقات
قوله الجواهر الغايبة اي التي لا يمكن ان تحس بشيء من الحواس الظاهرة وتشار اليه اشارة حسية
وهي المفارقات وقد جعلها المصنف ثلاثة اقسام وهو ظاهر غني عن الشرح الى قوله الثالث
ينقسم الى خير بالذات واعلم ان القسم الثالث وهو ما لا يكون مؤثرًا ولا مدبرًا ينقسم الى ثلثة

اقسام لانه اما فاعل للخير بالذات واما فاعل للشر بالذات واما مستعد للخير والشر
والاول الملائكة الكروبيون والثاني الشياطين والثالث الجن ثم ذهب اكثر الحكماء
الى انها ماهيات متخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من قال انها هي الارواح البشرية
المفارقة لابدانها فان كانت شريرة بحيث صار فعل الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها
فبعد المفارقة ربما تنجذب الى ما يشاكلها من النفوس الشريرة المتعلقة بالابدان فيتعلق
بابدانها ضربا من التعلق وتعاونها على فعل الشر وهي الشياطين وان كانت خيرة بحيث
صار فعل الخير ملكة لها فبعد المفارقة ربما يتعلق بابدان ما يشاكلها من النفوس الخيرة و
تعاونها على فعل الخير وهي الملائكة وان كانت مستعدة للامرين فهي الجن وذهب اكثر المتكلمين
الى انها اجسام لطيفة خلقها الله تعالى من النور او من النار واقدرها على التشكل باشكال مختلفة
وعلى التصرف في هذا العالم لا يقال لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح القوية
ولما قويت على الافعال الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها كل من كان سليم الحس لانا نقول
انها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وح لا يلزم التمزق والا عدم الاقتدار
على الافعال الشاقة قال الثاني في العقول الى آخره اقول لما فرغ من ذكر اقسام
المفارقات شرع في اثبات العقل والمراد منه موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم غني في
فاعليته عن الجسم ولاستغنائه عن الجسم كان اشرف من النفوس وزعموا انه اول المبدعات
فيوافقه قوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل والمراد ههنا بالابداع ايجاد شيء
غير مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وقد يراد به ايجاد شيء لا من مادة ولا مدة واقوى
ما استدلوا به على وجود العقل وجهان تقرير الاول يبتني على مقدمتين الاولى ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد تقدم تقريرها الثانية ان الافلاك يمتنع ان يكون بعضها

علة

(هامش: مخالفة ح — انها ح — ويوافقه ح — غير مسبوق ح — الا الواحد ح)

علة للبعض ويدل عليه وجهان احدهما انه لو كان بعضها علة للبعض فاما ان يكون
الحاوي علة للمحوي او بالعكس وكلاهما محال اما الاول فلانه ح يكون وجود الحاوي
متقدما على وجود المحوي لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود فاذا اعتبر وجود المعلول
مع وجود العلة كان ممكنا العدم لوجوب وجود المعلول ح لكن وجود المحوي مقارن
لعدم الخلاء بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر وكلما كان كذلك لزم من امكان احدهما
امكان الآخر والا لامكن الانفكاك فيلزم من امكان وجود المحوي امكان عدم الخلاء فيكون
عدم الخلاء ممكنا لا بعلة ويلزم منه ان يكون الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف واما
الثاني فلان المحوي اخس لكونه اصغر منه والاخس يستحيل ان يكون علة للاشرف الوجه
الثاني ان احد الجسمين لو كان مؤثرا في جسم آخر لزم ان يكون مؤثرا في جزئيه اللذين هما
الهيولى والصورة ضرورة كون المؤثر في المركب مؤثرا في الاجزاء والتالي باطل لان
الاستقراء دل على ان الجسم انما يؤثر في الشيء بواسطة الوضع اي انما يظهر تاثيره اولا في
مجاوره ثم في مجاور مجاوره ولهذا فان النار لا تسخن كل جسم بل مجاورها ثم ما يليه واذا
كان كذلك امتنع ان يؤثر الجسم في الهيولى اذ لا وضع لها قبل الصورة والا في الصورة لان الصورة
لا تتعين لها قبل الهيولى لما تقدم فلا وضع لها ايضا واذا امتنع التاثير في جزء الجسم امتنع في الجسم
واذا تقرر ذلك فنقول الافلاك ممكنة موجودة فلا بد لها من علة والعلة القريبة لها اما ان
يكون جسما او مفارقا والاول باطل لما تقدم من الوجهين والثاني اما ان يكون الباري تعالى او
العقل او النفس والاول باطل لانه واحد محض فلا يصدر عنه المركب فيه ولا احد جزئيه بواسطة
الآخر لما تقدم من تلازمهما وكذا الثاني لان النفس انما تؤثر بواسطة الجسم وهو ابدا ن فلا يكون علة للجسم
فتعين ان يكون الموجد هو العقل وح يلزم وجود العقل وهو المطلوب قوله والا يتوقف ذا تمام تحقق

(هامش: متقدما — من الحاوي ح — اذ لو اثر فيها لزم ان يكون للصورة تعين قبل الهيولى وهو محال — موجودة ممكنة ح — يفعل ح)

بدله ولا النفس ليشمل النفس وغيرها من الجسمانيات قال الثاني الصادر الاول اقول
هذا هو الدليل الثاني على اثبات العقل وتقريره ان يقال قد ثبت انتهاء الممكنات الى الله تعالى
وانه واحد من كل وجه فالذي صدر منه اولا لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول علة لما
بعده من الممكنات ومن جملتها الجوهر ولا يمكن ان يكون العرض علة للجوهر ومتقدما عليه والا
لزم الدور فيجب ان يكون جوهرا وقد عرفت ان الجوهر منحصر في الجسم والهيولى والصورة
والنفس والعقل وصدور كل واحد منها اولا محال سوى العقل اما الجسم فلانه لا يمكن ان
يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق من ان الجسم انما يؤثر فيما له وضع بالنسبة اليه وغير الجسم
من الجواهر لا وضع له بالنسبة الى الجسم فلا يؤثر في غيره من الجواهر واما الهيولى فلوجهين
احدهما انها لو صدرت اولا لتقدمت على الصورة بالوجود وقد تقدم بطلانه والثاني ان
الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لغيرها كانت علة للصورة ايضا ويلزم ان يكون الشيء
الواحد قابلا للشيء وفاعلا له واما الصورة فلوجهين احدهما انه يلزم تقدمها على الهيولى
والثاني ان تعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا يتقدم على الهيولى بالوجود وايضا لو كان
تاثير الصورة فيما بعدها بمشاركة الهيولى لزم سبق الهيولى على نفسها لان من جملة ما يؤثر فيه
الصورة نفس الهيولى والا لاستغنت الصورة في فعلها عن الهيولى فتستغني في ذاتها ايضا وهو باطل
واما النفس فلانها في فاعليتها محتاجة الى الجسم فلا يكون علة للاجسام واذا بطل الاقسام
تعين ان يكون الصادر الاول هو العقل وهو المطلوب واعلم ان صحة هذين الدليلين
تتوقف على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد وعلى ان الهيولى والصورة متلازمان
وقد عرفت ما فيهما فيما تقدم قال وله وجود من المبدأ الاول الى آخر اقول لما استدل
الحكماء بما تقدم من الدليلين على ان العقل هو العلة القريبة للافلاك وعندهم الواحد لا

تصدر

يصدر عنه الا واحد اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة من الواحد الذي هو العقل وتقريره
ان العقل له وجود من المبدأ الاول وهو الباري تعالى ووجوب بالنظر الى المبدأ الاول
وامكان من ذاته وله ماهية ووجودية لذاته وتعقل لذاته وتعقل لفاعله فهذه ستة اعتبارات
بعضها بالنظر الى ذاته وبعضها بالنظر الى فاعله ومبدائه والصادر عن المبدأ الاول
هو الوجود ويلزمه منه باقي الاعتبارات واذ قد حصل هذا التكثر فنقول العقل
الاول باعتبار اشرف حالاته وهو الوجوب والتعقل للمبدأ الاول سبب لعقل
آخر وباعتبار وجوده وتعقله لذاته سبب للنفس الفلكية وباعتبار ماهيته وامكانه
سبب لجسم الفلك المركب من المادة والصورة ثم يصدر عن العقل الثاني بهذه
الاعتبارات عقل ثالث ونفس وفلك وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال هذا ما ذكره المحققون والمصنف قد ذكر من الامور الستة ثلاثة فظاهر
كلامه يدل على انه باعتبار وجوبه بالفاعل سبب للنفس وباعتبار امكانه سبب لجرم الفلك
وهكذا الى ان ينتهي الى العقل الفعال المعبر عنه في كتاب الله تعالى بالروح وهناك
ينقطع السلسلة وننتقل الى سلسلة العناصر فيصدر باعتبار الاحوال المشتملة
عليها العقل الفعال هيولى العناصر وصورها ثم يصدر بواسطة الحركات الفلكية
استعدادات مختلفة للهيولى ويفيض عن العقل الفعال بواسطة تلك الاستعدادات
انواع الكائنات من الحيوان والمعادن والنبات واعلم ان هذا الكلام كله
ليس برهانيا وضعفه ظاهر لان اكثر هذه الامور المذكورة اعتبارات عقلية لا تحقق
لها في الخارج فكيف يجوز ان تكون مبادي للامور الوجودية وان جعلوها شروطا
فما المانع ان يكون للواجب مثل هذه الاعتبارات وبسببها يتكثر معلولاته من

غير توسط العقل قال فرع لو كانت الى آخره اقول لما فرغ من اثبات
العقول شرع في اثبات ما يتفرع على وجودها واعلم ان العقول على تقدير تحققها
في الخارج وتجردها عن المادة لابد لها من احكام ولوازم وقد ذكر المصنف منها
ستة اولها انها غير حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت مادية لما سبق في بحث الحدوث
ان كل حادث لابد له من مادة سابقة عليه وثانيها انها لا تفسد اي لا تعدم اذ لو امكن
عليها الفساد لاحتاج الى مادة لان القابل للفساد لا يمكن ان يكون هو العقل
لما سبق من ان القابل يجب وجوده مع وجود المقبول والعقل لا يبقى مع فساده فيجب
ان يكون له مادة تقبله وثالثها ان انواعها منحصرة في اشخاصها اي لا يوجد من كل
نوع منها الا شخص واحد لما سبق في بحث التعين ان تكثر اشخاص النوع الواحد لا
يكون الا بالمادة ورابعها انها جامعة للكمالات اللائقة بها اذ لو كان شيء من كمالاتها
بالقوة لكانت العقول بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل من بعض الوجوه والواحد لا يقتضي
قوة وفعلا فيحتاج الى مادة على ما سبق في بيان افتقار الهيولى الى الصورة فيلزم
ان تكون غير ما فرض والاولى ان يقال انها لما استغنت عن المادة في ذواتها وافعالها كانت
ذواتها هي المقتضية لاحوالها فيجب تحققها بتحقق الذوات وخامسها انها عاقلة
لذواتها ولجميع الكليات وسادسها كونها غير عاقلة للجزئيات لما سيجيء
ان ادراك الجزئيات انما يكون بآلة جسمانية والعقول مجردة قال الثالث في النفوس
الفلكية الى آخره اقول احتج الفلاسفة على اثبات النفوس الفلكية وعلى تجردها
بان قالوا حركات الافلاك دورية فلا تكون طبيعية لان المتحرك بالاستدارة يطلب الحد
الذي تركه فلو كانت طبيعية لزم ان يكون الحد المتروك طبعا مطلوبا طبعا وهو

باطل

باطل ولا يجوز ان تكون قسرية لان القسرية على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر وايضا لو كانت
قسرية لكانت على موافقة القاسر فلا تختلف في الجهة ولا في السرعة والبطؤ
بل يكون حركات الافلاك كلها متساوية والتالي ظاهر البطلان فتعين ان تكون ارادية واذا ثبت
ذلك فلابد لها من نفوس محركة مدركة لان الفاعل بالارادة لابد وان يكون له شعور بفعله ثم
نقول ان تلك مجردة لان حركاتها اما ان تصدر عن تصور عقلي او خيالي والثاني باطل لان التخيلات
لا تدوم بل تنقطع فان الخيال قوة جسمانية والقوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية فهي منقطعة
لكن الحركات الفلكية دائمة وايضا الحركات الصادرة عن التخيلات تختلف باختلاف التخيلات
ولا تبقى على نظام واحد وقانون مضبوط فثبت ان محركات الافلاك عاقلة اي مدركة للكليات
وكل عاقل مجرد على ما سيجيء فثبت ان محركات الافلاك ومدبراتها مجردة عاقلة وهو المطلوب
قال وليست المبادي الى آخره اقول ذكر الامام ان من الحكماء من ذهب الى ان للفلك نفسين
احدهما مجردة والاخرى جسمانية اي منطبعة في جسم الفلك والمصنف لما اثبت الاولى شرع في اثبات
الثانية فقال ليست هذه النفوس المجردة مبادي قريبة لتحريك الافلاك بل المبادي القريبة نفوس
جسمانية وذلك لان المحرك القريب للفلك مدرك للجزئيات وكل ما كان كذلك فهو جسماني اما الصغرى فلان
الفلك حركات جزئية والحركات الجزئية انما تصدر وتنبعث عن ارادات جزئية تابعة لادراكات
جزئية لان التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لان نسبة الكلي الى جزئياته متساوية فلو
وقع احدها دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح فلابد من تصور ذلك الجزئي وارادته حتى
يتحقق واما الكبرى فاليها اشار بقوله لا يكون المجردات فلما سيجيء ان المجرد لا يدرك الجزئيات
بالذات فثبت ان للافلاك قوى جسمانية فائضة عن النفس المجردة وتسمى بالنفوس
الجزئية كما فاضت من نفوسنا على ابداننا القوى الحيوانية التي بها يحصل الحس والحركة الارادية

حصر

لكن الحركات السماوية لانها على نظام واحد

كذا لكم

جزئيات صح

وانكر بعض المحققين ثبوت النفسين للفلك وادعي انه لم يذهب اليه احد بل لكل فلك نفس
واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتتقوم بها والنفس تدرك المعقولات
بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها
قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها قوله والمشهور انها عارية عن الحواس الظاهرة اي المشهور
عند الحكماء ان الافلاك ليس لها شيء من الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
واستدلوا على ذلك بان الغرض من ايجاد الحواس الظاهرة والشهوة والغضب في المضار ودفع
جلب المنافع وكلاهما على الفلك محال واما الحواس الباطنة فلانها متعلقة بالحواس الظاهرة
اذ الخيال يحفظ صور المحسوسات والوهم يدرك احوالها الجزئية والمفكرة تتصرف فاذا
لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد الفرع ولقائل ان يقول لا نسلم استحالة جلب المنافع ودفع
المضار على الافلاك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون نفس هذه الحواس منفعة قال
الرابع في تجرد النفوس الحادث اقول النفس الانسانية هي الامر الذي يشير اليه كل واحد
منا بقوله انا وثبوته ضروري والخلاف في تجرده عن المادة وفي حقيقته فذهب الحكماء والغزالي
من المتكلمين الى ان النفس مجردة اي غير جسم ولا جسماني واستدلوا على ذلك بالعقل و
النقل اما العقل فمن وجوه احدها ان محل العلم بالله تعالى وسائر البسائط كالنقطة و
الوحدة ليس بمنقسم وكل جسم او جسماني منقسم فمحل العلم اعني النفس ليس بجسم ولا جسماني
اما الكبرى فظاهرة والا لزم الجوهر الفرد واما الصغرى فلان العلم بالبسيط غير منقسم
اذ لو انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه علما بذلك المعلوم او لم يكن فان كان الاول
لزم ان يكون حقيقة الجزء مساوية لحقيقة الكل وانه محال وايضا لزم ان يكون الشيء
الواحد معلوما بعلمين وانه محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون جزء العلم علما بذلك المعلوم

سواء كان علما بغيره او لم يكن علما اصلا فعند اجتماع اما ان تحصل هيئة زائدة على تلك
الاجزاء او لا تحصل فان لم تحصل فكذلك يلزم المحال لانه لم يحصل العلم بالله تعالى وقد
فرض كذلك هذا خلف وان حصلت هيئة زائدة هي العلم فان انقسمت عاد التقسيم فيها بان
يقال كل جزء منها اما ان يكون علما بذلك المعلوم او لا ويلزم التسلسل وان لم ينقسم كان العلم
بالله تعالى غير منقسم وقد فرضناه منقسما هذا خلف واذا ثبت ان العلم بالله تعالى غير
منقسم وجب ان يكون محله ايضا غير منقسم والا لزم انقسام الحال بانقسام محله وقد بينا
انه غير منقسم قوله ونوقض اي ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان ما
ذكرتم من ان محل غير المنقسم غير منقسم منقوض بالنقطة الحالة في الخط المنقسم في
الطول والوحدة القائمة بالجسم المنقسم في الجهات سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم من استحالة
كون الجزء مساويا للكل في تمام الماهية منقوض باجزاء البسيط فان كل واحد منها يساوي
كله في الجسمية وفي تمام الماهية نعم مساواة الجزء للكل في تمام الماهية وجميع العوارض
مستحيلة ولكن لا نسلم ان ما ذكرتم يلزم منه ذلك قال الثاني العاقل قد يدرك الى اخره اقول
هذا دليل آخر على تجرد النفس وتقريره ان النفس تدرك السواد والبياض ولو كانت
جسمانية لزم اجتماع الضدين في جسم واحد لما تقدم من ان التعقل يستدعي حصول
المعقول في العاقل والتالي باطل فوجب القول بتجرد النفوس واجيب عن هذا
الدليل بوجهين احدهما ان يقال لا نسلم انها لو كانت جسمانية لزم اجتماع الضدين
وانما يلزم ان لو كان صورتا البياض والسواد الحاصلتان في النفس متضادتين
وهو ممنوع لان التضاد انما هو بين السواد والبياض الخارجين لا العقليين
والثاني ان ما ذكرتم من امتناع اجتماع الضدين في جسم واحد منقوض بادراك

هذا السواد الجزئي وهذا البياض الجزئي فان المدرك للجزئي عندكم هو الجسم
او الجسماني ويلزم من ذلك اجتماع الضدين في جسم واحد على مذهبكم وفيه نظر
لان مدرك الجزئي عند الحكيم هو النفس ايضا ولكن بواسطة الالة قال الثالث
الى آخره اقول هذا دليل آخر على تجرد النفس والاكثرون خصصوه بكونها غير جسمانية
والمصنف جعله دليلا عليه وعلى كونها غير جسم ايضا ونحن نقرره اولا على الوجه
الذي ذكره الاكثرون ثم نبين التعميم كما ذكره المصنف فنقول لو كانت النفس
جسمانية حالة في عضو من قلب او دماغ او غيرهما لكانت دائمة التعقل لمحلها او دائمة
اللاتعقل له والتالي باطل بقسميه لانا نعلم ضرورة انها مدركة في بعض الاوقات
دون البعض بيان الشرطية ان التعقل هو حصول صورة المعقول عند العاقل فلا
يخ اما ان يكفي في التعقل حضور الصورة الحالة في مادة العضو الذي حلت فيه النفس
او لا يكفي فان كفى لزم دوام التعقل بدوام تلك الصورة في ذلك العضو وان لم
يكف لزم دوام اللاتعقل لانه ح يتوقف على حصول صورة اخرى في النفس مساوية
للصورة الاولى لكن حصول تلك الصورة ممتنع والا لزم اجتماع صورتين متماثلتين
في مادة واحدة احديهما بلا واسطة والثانية بواسطة حلولها في النفس وهو ممتنع فيمتنع
التعقل ايضا لان الموقوف على الممتنع ممتنع واعلم انه يعلم من هذا الدليل كونها غير
جسم ايضا وذلك لانها لو كانت جسما لكانت محلا من الاعراض وح نقول لا يخ اما ان
يكفي في التعقل حصول ذلك العرض فيها او لا الى ما ذكرنا وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم صدق الشرطية ولم لا يجوز ان يكون التعقل موقوفا على حصول
صورة اخرى قوله يلزم اجتماع المثلين قلنا لا نسلم فان الصورة الحالة في

النفس

النفس ليست مساوية للصورة الخارجية الحالة في مادة العضو فان هذه الصورة
عرض قائم بالنفس والاول جوهر قائم بذاته سلمنا انهما متساويان ولكن لا نسلم
اجتماعهما في محل واحد فان احديهما وهي الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة
الحالة في العضو والصورة الخارجية المادية حالة في مادة العضو والدليل
على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع القوة الى آخره اقول هذا
الدليل واضح وتقرير الجواب عنه ان يقال ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة
تقوى على افعال غير متناهية ان عنيتم بها انها لا تنتهي الى حد لا تكون قادرة
بعد ذلك على التعقل فلا نسلم صدق الكبرى فان من القوى الجسمانية ما تقوى على
افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال
الى حد لا وهو تقوى على تصور اشكال اخرى بعد ذلك وان عنيتم انها تقوى
على استحضار معقولات لا نهاية لها فالصغرى ممنوعة لانا نعلم علما وجدانيا
انه يصعب علينا توجيه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال
الخامس لادراكات الكلية الى آخره اقول هذا دليل آخر على تجرد النفس
تقريره ان يقال ان المعقولات الكلية كالانسانية من حيث هي مجردة عن المادة و
يلزم منه ان يكون العاقل ايضا مجردا اما الاول فلانها لو كانت مختصة بمادة لم تصدق
على غير تلك المادة فلا تكون كلية واما الثاني فلان العاقل لها لو كان جسما ذا وضع ومقدار
مخصوصين لكانت المعقولات الكلية الحالة فيه ايضا مختصة بذلك الوضع والمقدار تبعا
للمحل وذلك ينافي كليتها وتجردها وتوجيه الاعتراض عليه ان يقال لا نسلم ان تخصصها بوضع
بسبب حلولها في الجسم ينافي كليتها وتجردها لان المراد بكلية الصورة هو ان المفهوم المنتزع

من كل واحد من الاشخاص مع قطع النظر عن العوارض الخارجية هو المفهوم الحاصل في النفس
وهذا هو المعني بالانطباق وضمير ماهيتها للاشخاص والمراد بتجرد الصور الكلية خلوها
عن العوارض الخارجية لا كونها في الذهن وحلولها فيه واذا كان المراد بالتجرد والكلية ما
ذكرتم اندفع فيهما ما عرض لتلك المعقولات بسبب المحل من اختصاصها بوضع معين واقترانها
بعوارض مخصوصة فانه جاز ان يطابقها الجزئيات في الحقيقة وان لم يطابقها في المقدار
والوضع قوله والا لاشترك الالزام اي لو كان ما عرض لها بسبب المحل قادحا في كليتها
وتجردها لزم ان يكون الصور الكلية الحالة في النفس جزئية لحلولها في نفس جزئية و
حدوثها في وقت معين فيبطل قولكم ان النفس تدرك الكليات واما الوجوه النقلية فظاهرة
لا تحتاج الى شرح قوله ترفرف روحه اي ارتعد وتحرك ورفرف الطائر اي حرك جناحيه
حول الشيء ليقع عليه والتبعة المأثم قال واختلف المنكرون الى آخره اقول
لما فرغ من دلائل القائلين بتجرد النفس وما يرد عليها شرع في ذكر مذاهب المنكرين للتجرد
وضبط الاقوال فيه ان يقال انها اما ان يكون جسما او جسمانيا اي حالا في الجسم او متحيزا
غير جسم ولا جسماني والى الثالث ذهب ابن الراوندي فانه زعم ان النفس عبارة عن جزء لا
يتجزى في القلب وذهب النظام الى انها اجسام لطيفة سارية في جملة البدن سريان ماء الورد
في ورق الورد وسريان النار في الفحم وقيل انها قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة وغيرهما
بسبب الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن وقيل هي مجموع قوى ثلاث احديها حالة في الدماغ
وتسمى بالنفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ ادراك العلوم والحكم والثانية في القلب هي القوة
الغضبية والشهوية والمبدأ للحزن والفرح وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد
وهي النفس النباتية وسماها المصنف بالشهوانية وفيه نظر لان الشهوانية من القوى الحيوانية

عن العوارض الخارجية لكونها في الذهن الخ

اجزاء

الحكمية

ولعل

ولعل وجه التسمية هو ان الكل افعال النباتية مرتبطة بالحركة كما سيجيء والحركة انما تحدث
بعد الميل الى ما يتحرك اليه وهو الشهوة وقيل ان النفس مجموع الاخلاط الاربعة اعني الدم
والصفراء والبلغم والسوداء لدوران الحيوة مع بقائها وهو مذهب طائفة من الطبيعيين
وقيل هي المزاج واعتدال الاخلاط والاركان وذهب محققوا المتكلمين الى انها اجزاء اصلية
اي الطبائع الاربع
باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها تغير واختلال قال الخامس في حدوث
النفس الى آخره اقول ذهب المتكلمون الى ان النفوس حادثة لانها ممكنة وكل ممكن حادث
عندهم على ما تقدم لكن منهم من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان للحديث المذكور
في المتن ومنهم من منع ذلك لقوله تعالى بعد ذكر تكوين البدن ثم انشأناه خلقا
آخر والمراد بالخلق الروح ولفظة ثم تدل على التراخي فيمتنع القول بحدوثها
قبل الابدان واما الحكماء فذهب افلاطون وغيره من القدماء الى انها قديمة وذهب
ارسطو ومن تابعه الى انها حادثة بعد حدوث البدن واما ما احتج به ارسطو فتقريره لنا
لو كانت النفوس متحدة في الحقيقة لكانت حادثة والمقدم حق فالتالي مثله واما بيان
حقية المقدم فهو ان النفس لو اختلفت بالماهية لزم كونها مركبة لاشتراكها في كونها
نفوسا وامتيازها بغيرها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيلزم تركب النفس
منهما وهو باطل اذ لو كانت مركبة لكانت جسما لان كل مركب جسم واما بيان الشرطية
واليه اشار بقوله فلو وجدت قبل البدن فتقريره انها لو كانت قديمة فلا يخلو اما ان يكون
واحدة او كثيرة والقسمان باطلان اما بطلان كونها كثيرة فلما تقدم في بحث التعين
ان تكثر افراد النوع الواحد بسبب المادة ولا مادة للنفس قبل البدن فيمتنع وجود
التعدد قبل وجود البدن واما بطلان كونها واحدة فلانها لو كانت واحدة

القوة صح

اي قبل النفس البدن

فبعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لكانت لجميع الناس نفس واحدة وكان كل
ما علمه واحد علمه غيره وذلك معلوم الفساد بالضرورة وان لم تبق واحدة لكانت النفس
منقسمة ومتجزية وهو محال اذ الانقسام من خواص الاجسام فالنفس لا ينقسم قوله
وقيل عليه اشارة الى الجواب عن هذا الدليل وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان اشتراكها
في كونها نفوسا يستلزم كونها مركبة وانما يلزم ذلك ان لو كان كونها نفوسا امرا
داخلا في ماهيتها وهو ممنوع لجواز ان يكون معنى كونها نفوسا انها مدبرة للابدان
وكونها مدبرة لها عارض من عوارضها والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في
الماهية فان الضدين مع اختلافهما في الماهية يشتركان في التضاد سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان كل مركب جسم بل كل جسم مركب اما من الجواهر الفردة او من الهيولى و
الصورة والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يصدق قولكم كل مركب جسم
ومذهبكم ان المجردات كالعقول والنفوس مركبة وليست اجساما وذلك لانها مشتركة
في الجوهرية ومتخالفة بالنوع والجوهر جنس لها وكل ما دخل تحت جنس كان مركبا
من الجنس والفصل سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اتحاد النوع في الحقيقة يستلزم
حدوثها قولكم لانها قبل البدن اما واحدة او كثيرة قلنا لم لا يجوز ان تكون كثيرة
قولكم لا مادة للنفس قبل البدن قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون هذه النفس قبل
تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فانتقلت منه الى هذا البدن على سبيل
التناسخ فان قلتم ان التناسخ باطل لاستلزامه تعلق النفسين بالبدن الواحد
لان البدن لما كان شرطا لفيضان النفس فاذا حدث بدن صالح لان يتعلق به النفس
وجب ان يفيض عليه من المبدا الفياض اعني من العقل الفعال نفس لوجود الفاعل

الي آخره صح

اشارة الى مذهب المتكلمين

اشارة الى مذهب الحكماء

كانت صح

والقابل

والقابل فلو تعلقت بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم تعلق النفسين
ببدن واحد وهو محال لان كل واحد يدرك بالضرورة ذاته واحدا لا اثنين قلنا دلالة
ما ذكرتم على بطلان التناسخ متوقفة على حدوث النفس لما ذكرتم من كونها مشروطة بالبدن
فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ يودي الى الدور وانما قال ومن تكلم الوثوق لان لهم
ادلة اخرى على بطلان التناسخ لكن هذا الدليل اوثق منها قال السادس في كيفية تعلق
النفس الى آخره اقول لما كانت النفس متعلقة بالبدن وجب ان يكون هناك امور ثلثة
احدها كيفية ذلك التعلق وثانيها ما هو سبب والثالث الشيء الذي به تعلقت النفس اولا اما
كيفية ذلك التعلق فانها كتعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة
المعشوق ما دام يمكن المصاحبة او كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله
وليس تعلقها تعلق الحال بالمحل ولا تعلق المجاورة كتعلق الانسان بداره او بثوبه الاختصاصها
بالمتحيز والنفس لما كانت مجردة استحال عليها ذلك وايضا لو كان تعلق الحلول لبطل
عند المفارقة ولو كان تعلق المجاورة لتمكن الانسان من مفارقة البدن كما تمكن من مفارقة داره
وثوبه واما سبب التعلق فهو ان كمالاتها ولذاتها الحسيتين بسبب ادراك الجزئيات المحسوسة
والعقليتين بسبب ادراك الكليات متوقفة على البدن لكون البدن آلة للنفس في اكتساب
الكمالات وكمال الشيء من شانه ان يكون لذلك الشيء اذا كان صالحا له ولايقا به واما متعلقها
الاول فهو الروح المنبعث عن القلب المسمى بالروح الحيواني واعلم ان الاغذية الواردة
على البدن تتولد منها في الكبد الاخلاط الاربعة ويتولد من لطيف هذه الاخلاط الروح ومن
كثيفها الاعضاء فالروح جسم حار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاخلاط والى هذا التعريف
اشار بقوله المتكون من الطف اجزاء الاغذية والذي يدل على ان متعلقها الاول هو الروح

تعلق النفس بالبدن

والثالث

التعلق به

تعلق به

لبطل المفارقة

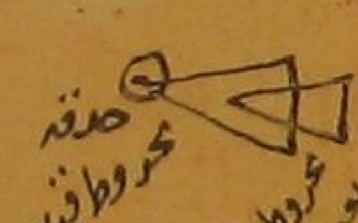
ساوبلا المتعلق

مم

ردة

كبخار اهـ

ان شدّ الاعضاء ابطل الحس والحركة عما وراء موضع الشد ويمنع نفوذ الروح اليه ولو كانت
النفس متعلقة بالكل لما كان كذلك وقد يقال ان الروح لكونه الطف الاجزاء كان مناسبته
للنفس اكثر فتعلق النفس اولا يكون به وهذا اقناعي قوله فيفيض عليه قوة تسري الى آخره
اعلم ان هذا الروح لحرارته ولطافته يسري في جميع اجزاء البدن وينفذ في جميع اعماقه
وعند تعلق النفس به تفيض عليه قوة تسري في جميع البدن بسريان الروح بها تستعد
الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة وتسمى الحيوة والقوة الحيوانية قوله فتسري في كل عضو قوى
يليق به اي اذا سرت القوة الحيوانية في الاعضاء فاضت على كل عضو وسرت فيه قوة يليق
بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو كما سرت في الدماغ قوى الاحساس والتخيل والفكر
والذكر وعلى هذا في كل عضو روح ويعلم من قوله فتسري في كل عضو ان القوة الحيوانية متقدمة
على ساير القوى واذا عرفت ان منبع الروح الحيواني هو القلب فاعلم انه عند انبعاثه منه يسمى
روحا حيوانيا ومن القلب يتوزع هذا الروح في جميع الاعضاء بتوسط الشرايين وهي
العروق الضوارب فما يصعد منه الى الدماغ يسمى روحا نفسانيا والصاير منه الى الكبد
في الاوردة اعني العروق الغير الضوارب يسمى روحا طبيعيا ولما كان القلب هو الذي ينبعث
منه الروح الحامل لجميع قوى البدن لاجرم كان هو الرئيس المطلق على ما اختاره الشيخ
وغيره من المحققين قال وهي باسرها الى آخره اقول لما كان الحيوان انما يمتاز
عن غيره بالحس والحركة فقواه الحيوانية تنقسم الى مدركة ومحركة وانما قدم القوى المدركة
لان الحركة الارادية مترتبة على الادراك فيكون متقدما عليها ولهذا قدم القوى المدركة
الظاهرة على الباطنة لتوقف ادراك الباطنة عليها كما سيجيء قال الاول البصر الى آخره اقول
هذا هو الاول من الحواس الخمس الظاهرة واعلم ان محل القوة الباصرة هو الروح المصبوب

في العصبتين المجوفتين اللتين تخرجان من مقدم الدماغ وتتقاطعان قبل وصولهما الى
العين ثم يفترقان فيذهب كل واحد منهما الى عين واختلف الناس في كيفية الابصار فذهب
الشيخ الى انه انما يحصل بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء من الحدقة وهو
الرطوبة الجليدية وانما سميت بذلك لانها تشبه الجليد في اللون والصفاء وليس المراد
من الانعكاس انتقال الصورة عن الشيء الى الرطوبة المذكورة بل انما هي حاصلة عن واهب
الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وكيفية ذلك ان يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئي
مخروط متوهم يكون زاويته الجزء المذكور من الحدقة وهو الذي انطبع فيه الصورة و
قاعدته سطح المرئي والذي يدل على ذلك انا نرى الشيء القريب منا اعظم من الشيء البعيد
وذلك لان المرئي كلما كان ابعد كانت الزاوية المذكورة اصغر واذا كانت الزاوية اصغر كانت
الصورة المنطبعة فيها اصغر من المنطبعة في الزاوية التي يكون اعظم فلاجرم نرى القريب
عظيما والبعيد صغيرا وما اورد عليه من استحالة انطباع العظيم كالسماء مثلا في الصغير و
هو الرطوبة الجليدية اجيب عنه بان الممتنع انطباع العظيم لا صورته ومن هذا الشكل

يتصور ما ذكرناه واعلم ان الابصار ليس لمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشيء
الواحد شيئين لانطباعه في جليديتي العينين وليس كذلك بل بتادي الشبح في العصبتين
المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما قوله وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج
منها الى المرئي اشارة الى مذهب الرياضيين في سبب الابصار وهو ان العين يخرج منها
جسم شعاعي على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي فعند اتصالها
بالمرئي يحصل الاحساس واجيب عن هذا بوجوه منها ان الابصار لو كان لخروج الاشعة
واتصالها بالمرئي لزم ان لا نرى المقابل ونرى غير المقابل لان الشعاع الخارج لطيف

فعند هبوب الرياح ووصولها اليه تتشوش تلك الاشعة وتنحرف عما كانت عليه الي غير
المقابل ويقع قاعدتها عليه فلا نري المقابل ونري غيره والتالي ظاهر الاستحالة
قال الثاني السمع الي آخره اقول الادراك السمعي لا يحصل الا بوصول الهواء المتموج
المنضغط بين قارع ومقروع الي الصماخ علي ما مر ثم عرف السمع بالقوة المستودعة
في مقعر الصماخ اي في العصب المفروش في مقعره ولو قدم التعريف لكان اولي قال
الثالث الي آخره اقول الشم قوة مستودعة في الزائدتين اللتين في البطن المقدم
من بطون الدماغ وهما شبيهتان بحلمتي الثدي ولا شك ان ادراك الشم يتوقف
علي توسط الهواء بين آلة الشم وبين الجسم ذي الرائحة لكن ذهب بعضهم الي ان الرائحة
انما تتادي الي الحاسة بان يتكيف الهواء المتوسط بتلك الرائحة بمعني ان يحصل فيه
من نوعها بسبب مجاورتها فتصل الي الشم فكلما كان الهواء ابعد من ذلك الجرم كانت
الرائحة فيه اضعف اذ كل جزء من الهواء ينفعل عن مجاوره وكيفية المتاثر اضعف من
كيفية المؤثر ولهذا كلما كان ذلك الجسم عن الآلة ابعد كان ادراك الرائحة اضعف
وعن بعضهم انه يتحلل من اجزاء ذي الرائحة شيء ويختلط بالهواء فعند وصول هذا
الهواء المختلط الي الشم يحصل الادراك واستدلوا علي ذلك بان الحرارة تذكي
الرائحة ورد هذا القول بان القدر اليسير من المسك مثلا ينتشر رائحته ويصل
الي مواضع شتي علي الدوام ولو كان ذلك بسبب تحلل الاجزاء منه لما كان كذلك بل كان
يفني وينتقص قال الرابع الذوق الي آخره اقول الذوق قوة منبثة
في العصب المفروش علي جرم اللسان وادراك هذه القوة مشروط بان تخالط
المطعوم والمذوق الرطوبة اللعابية العذبة التي في الفم ويودي كيفيته الي ذلك

العصب المفروش فيدركها الذوق ويجوز ان يكون سبب ذلك تكيف الرطوبة بتلك الكيفية قال
الخامس الي آخره اقول اللمس قوة سارية في جلد البدن بها تدرك الحرارة والبرودة و
وغيرها من الملموسات وبها يدرك ايضا تفرق الاتصال كما في الضرب وعود الاتصال
كما في لذة الجماع ومن الناس من زعم ان اللمس قوي متعددة بحكم بين المتضادات واعلم
ان اللمس اهم القوي للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر وجب ان يكون صلاحه باعتدالها
وفساده بتغالبها فلا بد له من قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي ليحترز عنه بالذب
قال واما الباطنة الي آخره اقول لما فرغ من الحواس الظاهرة شرع في الحواس
الباطنة وهي خمس ايضا لانها اما مدركة فقط او مدركة ومتصرفة والاولي اما مدركة
للصور وهي الحس المشترك او حافظة لها وهي الخيال واما مدركة للمعاني الجزئية وهي الوهم
او حافظة لها وهي الحافظة وتسمي الذاكرة ايضا وانما سميت الجميع مدركة وان كانت
المدركة بعضها لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها قال الاولي الي آخره اقول
انما ابتدا بالحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر والترتيب التعليمي يقتضي الارتقاء عما هو
اظهر عند الحس الي ما هو اقرب عند العقل والحس المشترك قوة تدرك صور جميع المحسوسات
الظاهرة وانما سميت بالحس المشترك لاشتراكها بين الحواس الخمس لان كل حس يودي اليها
صورة محسوسة فتصير مشاهدة عندها ويدل علي ثبوت هذا الحس هو انا نحكم باحد الجزئيين
المحسوسين علي الآخر كحكمنا بان هذا الابيض حلو وبان هذا الطعم طيب الرائحة والحاكم
بشيء علي آخر لا بد وان يحضر المحكوم عليه والمحكوم به معا لاستحالة الحكم علي المجهول
فلا بد من قوة تدرك المحسوسين معا وليست هي احدي الحواس الظاهرة لاختصاص كل
منها بادراك نوع من المحسوسات كالذوق بالمطعومات والشم بالروائح وليست النفس

الناطقة ايضا لانها لا تدرك الجزئيات بالذات فهي قوى أخرى وهي الحس المشترك
ومحله البطن المقدم اعني التجويف الاول من التجاويف الثلثة للدماغ الحامل
كل واحد منها القوة او لقوتين على ما ستعرفه قال الثاني الى آخره اقول
الخيال قوة تحفظ الصور الجزئية بعد غيبوبتها عن الحس المشترك وهو كالخزانة للحس
المشترك واستدلوا على مغايرتها بان الحس مدرك للصور والخيال حافظ لها
والمدرك غير الحافظ لان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ فان الماء يقبل
الاشكال ولا يحفظها ومحل الخيال هو مؤخر البطن الاول من الدماغ قال
الثالث الى الخامس اقول القوة الوهمية هي التي تدرك المعاني الجزئية كصداقة
زيد وعداوته والدليل على ثبوتها ومغايرتها لسائر القوى هو ان هذه المعاني
الجزئية لا يدركها النفس الناطقة ولا شيء من الحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا الحس
المشترك والخيال لانهما انما يتعلقان بالصور المحسوسة وكلامنا في مدرك المعاني
ولا المتخيلة لاختصاصها بالتركيب والتفصيل فلا بد من قوة باطنة تدركها و
هو المطلوب وللقائل ان يقول المدرك لعداوة هذا الشخص لا بد ان يكون هو
بعينه المدرك لذلك الشخص لكن المدرك له هو احد ما سبق من الحواس فالمدرك
لعداوته هو ايضا وذكر المصنف ان محل الوهم هو مقدم البطن الاخير من الدماغ
والمشهور ان محله آخر البطن الاوسط واما القوة الحافظة فهي التي تحفظ المعاني
الجزئية بعد الغيبوبة عنها ولا شيء من القوى المتقدمة يصدر عنه ذلك فهي مغايرة
لها قال الخامس المتصرفة اقول المتصرفة تركب بعض الصور مع بعض او بعض
المعاني مع بعض الصور وتحلل اي تفصل بعضها عن بعض فالتركيب مثلا ان تركب

صورة

صورة انسان ذي رأسين او ذي جناحين والتفصيل مثل ان تفصل رأس انسان
عن بدنه حتى تحصل صورة انسان عديم الرأس وليس من شأن هذه القوة ان يكون عملها
منتظما بل انها تخدم العقل او الوهم على اي نظام يراد الا ان الآمر لها بهذا
التركيب والتفصيل ان كان هو العقل تسمى مفكرة وان كان الآمر هو الوهم تسمى متخيلة
والتحقيق ان الآمر هو النفس مطلقا لكنها تستعملها تارة بواسطة القوة الوهمية
وتارة بواسطة القوة العقلية قال والدليل الى آخره اقول انما عرف
اختصاص هذه القوى بهذه المواضع لانه اذا حصلت في احد المواضع آفة اختل
فعل القوة التي جعلت متعلقة بها فان التجارب الطبية دلت على انها متى عرضت آفة
في مقدم الدماغ اختل تصور الحس المشترك للمحسوسات واذا زالت عاد الى الصلاح
ومتى عرضت الآفة في البطن المؤخر من الدماغ اختل الحفظ وحدث النسيان واذا
زالت عاد كما كان ولولا اختصاص الحس المشترك بمقدم الدماغ والحفظ بمؤخره لما
كان الامر كذلك قال فالمدرك للجزئيات الى آخره اقول ذهب اكثر المحققين
الى ان النفس الناطقة مدركة للكليات والجزئيات لانا نحكم على زيد بانه انسان
والحاكم بهذا التصديق لا بد ان يحضره الموضوع والمحمول مدركا لهما ومدرك الكلي
هو النفس فمدرك الجزئي ايضا هو النفس لكنها تدرك الكلي بالذات والجزئي بواسطة
القوى والآلات لا بمعنى ان الآلات تدركها ثم تدركها النفس كما دل عليه ظاهر لفظ
المتن والا لزم ادراك الشيء مرتين وكون الانسان الواحد مدركين وذلك باطل
بالبديهة بل المدرك هو النفس ولكن بواسطة القوى وانطباعها في تلك القوى و
الذي يدل على ان النفس لا تدرك الجزئيات بالذات هو انها لو ادركتها لزم انقسام

مدرك للحس المشترك

ولا يكون فيها التركيب والتفصيل بل مجرد الادراك

قوة هي

قوة متصرفة

النفس وهو محال بيان الملازمة انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين على هذه

الصورة فلا شك في تغاير الجناحين اعني المربعين اللذين على الطرفين

والامتياز " " " كل منهما عن الآخر ليس في الخارج اذا المقدر عدمه في الخارج

بل في الذهن لا بسبب الماهية ولوازمها اذا المقدر انهما متساويان في الماهية بل بالعوارض

المفارقة ويلزم من ذلك ان يكون محل احد الجناحين مغايرا لمحل الآخر والا لزم عدم

الامتياز وحلول عرضين في محل واحد فلو كان محله هو النفس لزم انقسام النفس

بانقسامه ولزم كونها جسما وهو باطل قال واما الحركة الى اخره اقول لما

فرغ من ذكر المدركة شرع في المحركة وهي تنقسم الى فاعلة وباعثة فالباعثة اما شهوانية

وهي القوة الباعثة على جلب المنافع واما غضبية وهي الباعثة على الغلبة ودفع

الضرر واما الفاعلة فهي القوة العضلية التي تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب

وارخائها فان تمديد الاعصاب توجب حركة قبض وارخائها يوجب حركة بسط وهذه

القوة هي المبدأ القريب للحركة البدنية ويليها العزم ويليه الشهوة او الغضب

ويليه التوهم او التعقل وكل واحد من هذه الامور من المبادي البعيدة للحركة قال

واما القوى الطبيعية الى اخره اقول لما فرغ من القوى الحيوانية شرع

في القوى التي يشترك فيه الحيوان والنبات وسماها الحكماء بالقوى النباتية

والاطباء بالقوى الطبيعية وهي القوى المقتضية للاثار المختلفة من التغذي

والنمو والتوليد من غير شعور ولا ارادة ثم انها لا تخلو اما ان يكون فعلها

لاجل بقاء الشخص او لاجل بقاء النوع والتي فعلها لاجل الشخص قسمان احدهما

القوة الغاذية والثاني النامية وذلك لان المركب من العناصر لما كان يتحلل منه

اجزاء

الجزء الناري هو الذي كحكم الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية هو الحرارة السماوية

اجزاء لاجل الجزء الناري الذي فيه والحرارة الغريبة الواردة عليه احتاج في

بقائه الى بدل ما يتحلل ليصير جزءا منه كما كان المتحلل جزءا وهذا يتم بامرين احدهما

لتحصيل البدل وهو الغاذية والآخر لتصرف في اجزاء الجسم وهو النامية والقوة

الغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف تلك القوة بدلا عما يتحلل

ويجوز ان يقرا ليخلف بالياء المفتوحة المنقوطة من تحت اي ليخلف الغذاء بدلا

عما يتحلل ويقوم مقامه وهذا التعريف يشتمل على العلل الاربع والغذاء جسم من شانه

ان يصير جزءا من المغتذي واما النامية فهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم من

الطول والعرض والعمق على تناسب طبيعي الى غاية النشو فقوله تزيد في اقطار الجسم

احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصائغ اذا اخذ قطعة من مادة وزاد في

طولها انتقص من عمقها وبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الاقطار الثلثة

قوله على تناسب طبيعي احتراز عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم والاستسقاء

فانه ليس من تناسب طبيعي ونعني بالتناسب الطبيعي هو ان طول الجسم اذا كان ذراعين

مثلا وعرضه ذراعا كانت الزيادة في الطول ضعف الزيادة في العرض قوله الى غاية

النشو احتراز عن السمن فانه وان كان في الاقطار الثلثة على التناسب لكن ليس الغرض

منه البلوغ الى تمام النشو فانه يحصل وقت الشيخوخة الذي هو وقت الذبول قال

والثانية قسمان الى آخره اقول القوة الثانية من القوى الطبيعية هي التي احتيج اليها

لبقاء النوع وفعلها بعد فعل الاولى وتنقسم الى المولدة والمصورة اما المولدة فهي القوة

التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الاخير ليصير مادة شخص آخر واما المصورة فهي

التي تحيل المني في الرحم وتفيده الصور والقوى الخاصة بالنوع والحق اسناد التصوير

الى الله تعالى ابتداء من غير توسل بهذه القوى فان من المحال اسناد هذه الآثار العجيبة المختلفة
الدالة على حكيم مدبرها الى قوة عديمة الشعور والارادة قال وتخدم هذه القوى الاربع
الى آخره اقول الغاذية لها خوادم اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لان
فعلها لا يتم الا بهذه الاربع وذلك لان احالة الغذاء الى الشبيه تحتاج الى تحصيل الغذاء و
جذبه الى موضع الهضم والى هضمه فيه والى امساكه ليتم الهضم والى دفع ما لا يحتاج اليه في
التغذية عن البدن وعلم من هذا ان هذه القوى انما هي خوادم الغاذية وليست خوادم للثلث
الاخر اعني النامية والمولدة والمصورة وكلام المصنف يدل على خلاف ذلك ويمكن توجيه
كلامه بان يقال الغاذية كالخادم للقوى الثلث المذكورة لتوقف فعل الثلث عليها وعلى هذا
اذا كانت هذه الاربع خوادم الغاذية كانت خوادم القوى الثلث ايضا فصح قوله وتخدم القوى
الاربع اربع اخر وكما ان للمعدة قوة جاذبة كذلك لكل عضو من الاعضاء قوة جاذبة والا لما اختص
كل عضو بغذاء يخصه قوله ولها اربع مراتب اي للهاضمة اربع مراتب احدها عند المضغ في الفم
ويدل عليه ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة في الماء و
المرتبة الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء لمخالطة المشروب شبيها بماء الكشك الثخين
اي ماء الشعير الثخين وهو المسمى بالكيلوس والمرتبة الثالثة ان ينجذب الكيلوس الى الكبد
وهو يصير فيه اخلاطا اربعة والمرتبة الرابعة في الاعضاء فان الاخلاط اذا توزعت على
الاعضاء انهضم في كل عضو ما يخصه انهضاما آخر ليصير جزءا منه قوله والماسكة اي القوة
الثالثة من الخوادم هي الماسكة وهي التي تمسك المجذوب في المعدة وتمنعه عن النزول الى ان تهضمه
الهاضمة والدافعة هي التي تدفع عن البدن ما فضل من الغذاء ولم يقبل الانهضام وكذلك
تدفع المهيأ للتغذية عضوا آخر اليه قال السابع الى آخره اقول اتفق الحكماء وطائفة

والمتكلمين

من المتكلمين على ان النفس لا تنعدم بعد خراب البدن واستدل المتكلمون بما تقدم في بحث تجريد
النفس من الآيات والآثار والاخبار الدالة على بقائها واحتج الحكماء بان النفس غير مادي وكل ما
يقبل العدم فهو مادي ينتج ان النفس لا تقبل العدم اما الصغرى فلما تقرر في بحث تجريد النفس واما
الكبرى فلوجهين احدهما انه لو لم يكن ماديا لكان الشيء الواحد مقتضيا للقوة والفعل وهو
باطل فيجب ان يكون لها مادة يقتضي هذه القوة وهي المادة كما تقدم في بحث افتقار الهيولى الى الصورة
والثاني ان امكان العدم لو قام بالنفس لزم بقاؤها عند عدمها لما تقدم في اثبات الهيولى من وجوب
وجود القابل عند حصول المقبول وانه محال فيجب ان يكون لها مادة يقوم بها الامكان وتبقى
عند فناء النفس هذا تقرير المقدمتين اما تقرير الاعتراض عليه فهو ان يقال لا نسلم ان النفس
غير مادي وما ذكرتم في بيانه قد تقدم بطلانه ولا نسلم ان ما يقبل العدم فهو مادي وما ذكرتم
من الدلالة عليه في الوجه الاول قد تقدم الجواب عنه في موضعه واما الوجه الثاني فيتوقف على
كون الامكان وجوديا وقد تقدم بطلانه ايضا في بحث الوجوب والامكان فان قلت نحن
لا نتعرض للامكان بل نقول ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل
يبقى مع المقبول قلت المقبول اذا كان وجوديا يجب بقاء القابل معه اما اذا كان عدميا
فلا قال ثم قالوا الى آخره اقول اتفق القائلون ببقاء النفس على ان لها بعد
فناء البدن سعادة وشقاوة فالسعادة بسبب ادراك الملائم من حيث هو ملائم والشقاوة
بسبب ادراك المنافي من حيث هو مناف وتلخيص الكلام فيه ان يقال ان النفس الانسانية اما
ان يكون لها اعتقاد او لا والاول اما ان يكون مطابقا للواقع او لا وعلى الاول اما ان يكون
خالية عن الاخلاق الردية والملكات الذميمة او لا يكون فهذه مراتب اربع الاولى مرتبة
النفوس الكاملة المتصفة بالعقائد المطابقة كوجوب الواجب ووحدته وغيرهما الخالية عن العلائق

بناء على مذهبهم انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد

البدنية وهؤلاء اصحاب السعادات واللذات المرتبة الثانية مرتبة النفوس المتصفة بالعلوم
والعقائد المطابقة المتخلقة بالاخلاق الذميمة والهيئات الردية وانها بعد مفارقة الابدان
ربما تتعذب بسبب تلك الهيئات والاخلاق الى ان يزول فان تلك الاخلاق غير ذاتية لانها حصلت
لها بسبب البدن فيزول بزواله وح تحصل لها السعادة الكاملة والى هذه المرتبة اشار
بقوله وان اكتسبت من البدن الى آخره المرتبة الثالثة النفوس المعتقدة للاباطيل الجاهلة
بحقائق الاشياء وزعموا ان هؤلاء اصحاب الشقاوة والآلام القوية لان ههنا امورا ثلثة
توجب الآلام والشقاوة احدها الجهل والثاني الشوق الى معرفة الحقائق اذ لو لم يكن لها شوق
لما حصلت تلك العقائد الباطلة والثالث اليأس عن حصول المعارف الحقيقية لزوال شرطه
بسبب المفارقة عن البدن واما ان هذه الامور توجب الالم فلان الشوق الى الشيء مع عدمه و
عدم التمكن من تحصيله يوجب الالم المرتبة الرابعة النفوس الخالية عن العقائد الحقة والباطلة
جميعا وهي مما لا سعادة لها ولا شقاوة بحسب العقائد والله اعلم قال

الكتاب الثاني في الالهيات

الى آخره اقول مباحث هذا الكتاب هي المقصودة بالذات في علم
الكلام وما تقدم عليها يجري مجرى المبادي والمقدمات لها والمراد ههنا من الالهيات
هو البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ولهذا رتب الكلام فيه على ثلثة ابواب الاول في ذات
الله تعالى وفيه فصول الفصل الاول في اثبات واجب الوجود والعلم به وفيه مباحث قال
الاول في ابطال الى آخره اقول لما كان اثبات واجب الوجود متوقفا على ابطال الدور
والتسلسل قدم ابطالهما والذي يدل على ابطال الدور هو ان العقل جازم بان وجود المؤثر
متقدم على وجود الاثر بالذات فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر بالذات لكان كل واحد
منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم

كون كل منهما متقدما على نفسه بمرتبتين وهو محال ثم ههنا بحث وهو ان يقال ان عنيتم بالتقدم الذاتي
التقدم بالزمان فهو محال لوجوب مقارنة المعلول العلة بالزمان وان عنيتم به كون الشيء مؤثرا
في غيره كان المتقدم عين التالي من غير فرق وان عنيتم به امرا آخر فلا بد من تصويره ثم من اقامة
الدلالة على ثبوته ثم من بيان استحالة تقدم الشيء على نفسه بذلك المعنى واجيب عنه بان تقدم
العلة على المعلول واستحالة تقدم الشيء على نفسه بديهيان فلا حاجة الى التعريف وبيان الاستحالة
وقد سلك الامام في ابطال الدور طريقا آخر وهو ان المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل واحد
منهما معلولا للآخر لكان كل واحد مفتقرا الى الآخر ويلزم من ذلك افتقار الشيء الى نفسه وهو محال
اما لان الافتقار اضافة فلا تعقل الا بين الشيئين واما لان المفتقر اليه يجب ان يكون واجبا
بالنسبة الى المفتقر والمفتقر يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى المفتقر اليه فلو كان الشيء
الواحد مفتقرا الى نفسه لزم ان يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا وهو محال وللقائل
ان يقول لا نسلم ان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء لانا لو قدرنا وجود العلة
القريبة مع عدم العلة البعيدة حصل المعلول والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة
وانه محال فالمعلول لا حاجة به الى العلة البعيدة واذا كان كذلك فلا يلزم من افتقار الشيء
الى ما يفتقر اليه افتقاره الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه بان افتقار المفتقر الى المفتقر الى الشيء
الى ذلك الشيء بديهي ووجود المعلول على تقدير عدم العلة البعيدة ممنوع لان العلة القريبة
ليست علة تامة للمعلول بل جزءا منها والتخلف عن جزء العلة غير ممتنع سلمناه لكن انما يلزم منه
ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يكون محتاجا على هذا التقدير ولكن لا يلزم ان لا يكون محتاجا
في نفس الامر لان هذا التقدير محال قال واما التسلسل الى آخره اقول استدل
المصنف على ابطال التسلسل بوجهين الاول برهان التطبيق وتقريره ان يقال لو تسلسلت

العلل والمعلولات الى غير النهاية لامكننا فرض جملتين احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى
والثانية من المعلول الذي قبل المعلول الاخير بمرتبة واحدة ثم تطبق احدى الجملتين بالاخرى
بان نجعل الاول من هذه الجملة مقابلا للاول من الجملة الثانية والثاني من الاولى مقابلا للثاني من الثانية
وهكذا فالجملة الناقصة اما ان تستغرق الجملة الزائدة او لا تستغرقها فان استغرقت كانت
الناقصة كالزائدة هذا خلف وان لم تستغرق يلزم انقطاع الجملة الناقصة فيكون متناهية
لحصول مبدء ومنتهى فيها واذا تناهت الجملة الناقصة تلزم تناهي الزائدة ايضا لانها
انما زادت عليها بقدر متناه وهو معلول واحد والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون
متناهيا قطعا فان قيل لا نسلم انقطاع الثانية لو لم تنطبق على الاولى فلم تستغرقها
لان عدم انطباقها قد يكون لانقطاعها وقد يكون لعجزنا عن توهم مقابلة اجزائها
فلا نعلم نقصانها ولا تناهيها سلمناه لكن لا نسلم استحالة كون الناقصة مثل
الزائدة على تقدير التطبيق لان التطبيق امر محال والمحال جاز ان يستلزم المحال
فالجواب عن الاول ان الانقطاع على تقدير عدم الاستغراق ضروري والمستند
فاسد لان التطبيق الاجمالي يكون ماخوذا من القوة الوهمية فان القوة العقلية
تحكم عليهما لا متناهي بجواز الحكم على الجملتين وان كانتا غير متناهيتين بالتطابق
وفيه نظر لان ادراك العقل امورا غير متناهية على سبيل التفصيل ممنوع
وعن الثاني ان التطبيق امر ممكن بعرضة العقل فاي استحالة في محاذاة اجزاء
احدى الجملتين باجزاء الاخرى بالقوة العقلية التي يمكنها تعقل غير المتناهي واعلم
ان هذا البرهان على تقدير صحته كما يدل على بطلان التسلسل في العلل والمعلولات
يدل على بطلان سائر انواع التسلسل وهو ما لا يوجد احاده دفعة كالازمنة

والحركات

والحركات الماضية او يوجد ولا ترتيب لها وضعا كالنفوس الناطقة او لها ترتيب وضعي كالاجسام
قال الثاني مجموع الممكنات الى اخره اقول هذا البرهان يختص بابطال تسلسل
العلل والمعلولات من طرف المبدأ الى غير النهاية كان المجموع الحاصل منها ممكنا لافتقاره
الى احاده الممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن فذلك المجموع ممكن فيكون له علة وتلك العلة اما
ان تكون نفس ذلك المجموع او امرا داخلا فيه او امرا خارجا عنه والاول باطل بالضرورة
فان الشيء لا يكون علة لنفسه والثاني ايضا باطل لان كل واحد من تلك الاحاد معلول لغيره و
ح لا يكون علة لنفسه ولا لعلته لامتناع تقدم الشيء على نفسه وعلى ما تقدم عليه واذا لم يكن
علة لنفسه ولا لعلته لا يكون علة مستقلة للمجموع بل لبعضه فقط وقد فرضناه علة له وقد
يقال في ابطال هذا القسم لو كان علة ذلك المجموع امرا داخلا فيه لزم كونه علة لنفسه ولعلته لان
المؤثر في المجموع يكون مؤثرا في كل واحد منه ومن جملة تلك الاحاد هو وعلته فيكون علة لنفسه ولعلته
وانه محال فتعين الثالث وهو ان يكون المؤثر امرا خارجا عن مجموع الممكنات والامكان فان
الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا لا خارجا وما ليس بممكن من الموجودات
فهو واجب بالضرورة فينتهي الموجودات الى واجب الوجود لذاته فينقطع السلسلة لا يقال
المؤثر في المجموع هو الاحاد الممكنة الغير المتناهية فانها بحيث لو تحققت تحقق ولو انتفت
انتفى لانا نقول ان اريد بالاحاد الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وتاثير الشيء في نفسه
ممتنع وان اريد كل واحد لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد بالشخص وانه محال وايضا
يكون المؤثر على هذا التقدير داخلا وقد ابطلناه واذا تقرر ذلك فاعلم ان على هذا الدليل
اعتراضات الاول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع امرا داخلا فيه قوله انه ح لا يكون
علة لنفسه ولا لعلته قلنا نعم قوله واذا كان كذلك لا يكون علة للمجموع بل لبعضه فقط قلنا لا نسلم

وانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون علة المجموع من حيث هو مجموع علة لكل واحد من اجزائه وهو
ممنوع فان المجموع المركب من الواجب لذاته وجميع الممكنات الموجودة يمكن افتقاره الى اجزائه التي
هي غيره مع ان علته امر داخل فيه اذ ليست مقتضية لما ينتهي والا [illegible] عنه الى استحالة وجود موجود
خارج عن هذا المجموع وهي اذن امر داخل فيه وهو واجب الوجود وليس علة لنفسه والجواب
من وجهين احدهما ان العلة التامة في الجملة لو لم يكن علة في كل الافراد لكان بعض تلك
الافراد مستغنيا عنها والجملة متوقفة على ذلك البعض فلا يكون ما فرضناه علة تامة لها
هذا خلف وثانيهما ما ذكره المستدل مدفوع بوجهين احدهما ان المدعى ان المؤثر في المجموع المركب
من احاد بانه يؤثر في كل واحد من اجزائه وما ذكره من ان المجموع [illegible] ذلك الثاني ان
المطلوب هنا ابطال التسلسل وما ذكره من ان المجموع اما ان يكون موجودا اولا فان
لم يكن يلزم وجود موجود واجب لذاته لانه اذا كان موجودا فظاهر استلزام وجود
المجموع وجود الواجب لذاته ومنه ينقطع التسلسل وانما اذا لم يكن موجودا فلانه لا يلزم
ايضا بطلان التسلسل لما ذكرناه من البرهان السالم عن هذا النقض الاعتراض الثالث
انه لو وجب كون المؤثر في المجموع مؤثرا في كل جزء لزم احد الامرين وهو اما تخلف
المعلول عن العلة التامة واما تقدم المعلول على العلة وذلك لان المعلول الذي يتركب
من جزئين احدهما متقدم على الآخر [illegible] اما ان يوجد علته مع الجزء الاول او
مع الثاني فان كان الاول يتقدم الاول والثاني الثاني والجواب ان [illegible] العلة
[illegible] احدهما يكون علة تامة للمتقدم و [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] فان العلة التامة [illegible]
[illegible] المؤثر في المجموع مؤثرا في كل واحد من اجزائه الاعتراض الثالث

سلمنا ان المؤثر خارج عن هذه الجملة لكن لا نسلم ان يكون واجبا وانما يلزم ان لو
اشتملت هذه السلسلة على كل الممكنات وليس كذلك لجواز ان يكون ههنا جمل غير
متناهية خارجة عن هذه السلسلة وكل واحدة منها يشتمل على آحاد غير متناهية
فلا يلزم ان يكون الخارج واجبا والجواب ان الخارج عن هذه السلسلة لو
كان ممكنا لكان داخلا فيها لانا اخذنا جميع العلل والمعلولات بحيث لا يخرج عنه
ممكن قال الثاني في البرهان الى آخره اقول لما فرغ من ابطال الدور
والتسلسل شرع فيما هو المقصود من هذا الفصل وهو اقامة البرهان على
وجود واجب الوجود واعلم ان من الناس من اثبت حدوث هذا العالم وامكانه ثم
استدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى وهو الطريق الذي سلكه المتكلمون وبعض
الحكماء ومنهم من اعتبر حال الوجود واستدل بالنظر في الوجود وانه واجب
او ممكن على اثبات الواجب وهو الطريق الذي سلكه الشيخ ابو علي في كتاب
الاشارات والمصنف اشار الى الطريقة الاولى بالوجه الاول والى الثانية بالثاني
اما الوجه الاول فتقريره انا لا نشك في وجود موجود حادث كالحركات المعينة
والاشخاص المخصوصة فنقول كل حادث ممكن وكل ممكن يحتاج الى سبب اما الكبرى
فقد مر بيانها واما الصغرى فلان الحادث هو الذي كان معدوما ثم صار
موجودا وكل ما كان كذلك كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم لانها لو لم تكن
قابلة لهما لما تحقق وجودها ولا عدمها ولا نعني بالممكن الا هذا ثم نقول ذلك السبب
ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر فمؤثره ان كان
هو الاول لزم الدور وان كان غيره نقلنا الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل

او ينتهي الى الواجب والاول باطلان لما مر فتعين الثالث وهو المطلوب واما
الوجه الثاني فتقريره ان نقول لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان
ممكنا فلا بد له من موثر بالضرورة وذلك الموثر يجب ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب
بالضرورة دفعا للدور والتسلسل واياما كان يحصل المطلوب فان قيل على
سبيل المعارضة ما ذكرتم من الدليل وان دل على كون السبب واجبا لكن عندنا ما
ينفيه وذلك لانه لو وجد موجود واجب الوجود لكان وجوده زائدا على ماهيته وعارضا
لها كما تقدم في بحث الوجود من ان وجود الواجب عارض لماهيته واذا كان عارضا كان
ذلك الوجود ممكنا لافتقاره الى معروضه وكل ممكن فله سبب وسببه لا يخ اما ان يكون
امرا مقارنا وهو الماهية المعروضة او مباينا وهو غير الماهية المعروضة وكلاهما
باطل اما الاول فلان الماهية الموثرة في وجودها ان كانت معدومة لزم كون المعدوم
علة للموجود وانه محال وان كانت موجودة لزم تقدم الوجود على نفسه وكون الماهية
موجودة مرتين وهو ايضا محال واما الثاني فلانه يلزم منه كون الواجب لذاته
مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل عنه ويلزم منه امكان الواجب وهو محال فالجواب
عنه انا نختار كون الموثر في وجود الواجب هو الماهية المعروضة من حيث هي مع
قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة ولا يلزم منه كون المعدوم موثرا في
الموجود ولا تقدم الوجود على نفسه لانه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار
ادخال العدم فيها وبالعكس قال الثالث في معرفة الى اخره اقول
اختلف العلماء في ان حقيقة الله تعالى هل هي معلومة او لا وعلى تقدير انها ليست
معلومة هل يصح ان يصير معلومة او لا فذهب كثير من المتكلمين الى انها معلومة

وذهب المحققون

وذهب المحققون منهم الى انها ليست معلومة لكن يصح ان يعلم وذهب الحكماء الى ان كنه حقيقة
الله تعالى لا يصح ان يعلم وان الطاقة البشرية تعجز عن ذلك احتج الحكماء بانه لو امكن معرفة
ذات الله تعالى بالحقيقة فاما ان يكون تلك المعرفة ضرورية او كسبية وكلاهما باطل اما الاول
فللاتفاق على ذلك وللقطع بانه غير متصور تصورا حسيا ولا وجدانيا ولا عقليا فلا يكون
ضروريا واما الثاني فلان الاكتساب اما ان يكون بالحد او بالرسم والاول باطل لان الحد انما يكون
للمركبات وحقيقة الله تعالى غير مركبة لما تقدم من ان التركيب ينافي الوجوب فلا يكون ذات
الله تعالى قابلا للتحديد واما الرسم فلانه لا يفيد معرفة كنه الشيء وحقيقته قوله ولذلك لما سئل
موسى اي ولاجل امتناع تحديده لما سال فرعون موسى عن حقيقة الله تعالى اجاب موسى بذكر خواص
الله تعالى وصفاته وهو قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فاستهجن فرعون
هذا الجواب فقال لمن حوله من الاشراف الا تستمعون جوابه فاني سالته عن حقيقته وهو يذكر افعاله
فاجاب موسى ثانيا بما هو اقرب الى الناظر واوضح عند المتامل وهو قوله ربكم ورب اباءكم
الاولين فنسبه فرعون الى الجنون فاجاب ثالثا بصفات ابين واظهر وهو قوله رب
المشرق ورب المغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وقد اخبر الله تعالى عن هذه الحكاية بقوله قال
فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله
الا تستمعون قال ربكم ورب اباءكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب
المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فان قلت جوابه بذكر الصفات لا يدل
على امتناع العلم بذات الله تعالى بل غايته ان يدل على عدم علم موسى بذلك قلت جوابه بذكر
الصفات مرة بعد اخرى تعريض لهم بانه لا يمكن ان يعرف حقيقة الله تعالى والا لقال لا اعرف حقيقة الله
او سال الله تعالى العلم به ليجيبهم بذلك والله اعلم اجاب المتكلمون عما تمسك به الحكماء بوجهين احدهما

بالمنع عن انحصار اكتساب معرفة الله تعالى في الحد والرسم لجواز حصولها بالالهام او بتصفية
الباطن او غير ذلك والثاني بمعارضة الالزامية وهو ان حقيقة الله تعالى عند الحكماء هو الوجود
المجرد والوجود المجرد معلوم لان كل واحد من الوجود والتجرد معلوم واذا كان الوجود المجرد
معلوما لزم بالضرورة كون ماهيته ايضا معلومة وفيه نظر لانا لا نسلم ان وجوده الخاص معلوم
بل المعلوم هو الوجود المطلق قال الفصل الثاني في التنزيهات الى اخره اقول
لما فرغ من اثبات الواجب لذاته شرع في صفاته وهي الصفات التي تتضمن تنزيه الله تعالى عما لا
يليق به وهي اما سلبية وتسمى صفات الجلال واما ثبوتية وتسمى صفات الاكرام اما السلبية
فلا نهاية لها لان له بحسب كل موجود وكل حادث صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وليس ذلك
الحادث والمصنف ذكر منها جملة الاولى ان ماهية الله تعالى تخالف لماهية مخلوقاته لذاته المخصوصة
لا لصفة زايدة واليه ذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وهو المختار والدليل عليه
هو ان ماهية الله تعالى لو كانت مساوية لماهية الممكنات ولا شك ان الاشياء المتساوية في
تمام الحقيقة يصح على كل منها ما يصح على الاخرى فاختصاص ذات الله تعالى بالصفات المميزة
له عن ماهية الممكنات ان لم يفتقر الى مرجح وموجب لزم الترجيح من غير مرجح وان افتقر
فذلك الموجب اما ذات الله تعالى او غير ذاته وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه تنافي اللوازم
مع اتحاد الملزوم وقال المصنف لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان الذوات اذا تساوت في
الذاتية فيكون بعضها موجبا لاختصاص صفة دون البعض يقتضي ذلك واما الثاني فلان
ذلك الغير ان كان صفة اخرى ملاقية لذات الباري تعالى يعود الكلام في اختصاصها به
يلزم الدور او التسلسل وان كان امرا مباينا عن ذات الله تعالى لزم احتياج الواجب في هويته
المخصوصة الى سبب منفصل فكان ممكنا هذا خلف فان قيل لا نسلم لزوم الدور او التسلسل

علي تقدير كون الموجب ملاقيا لجواز ان يكون الموجب لاختصاص الصفة المميزة بذات الباري تعالى
هو نفس تلك الصفة لا امرا اخر كاختصاص الفصل بحصة من الجنس لذاته مع تماثل الحصص
في الحقيقة وكاختصاص العلة بالمعلول المتماثل المعلول اخر لذاتها لا لذات المعلول فالجواب
اما لزوم الدور او التسلسل فقد مر واما امتناع كون الموجب للاختصاص نفس الصفة
فلان الصفة معلولة لذات الباري سبحانه فتكون متاخرة عنه بالوجود والتعين ضرورة
ان تعين المعلول متاخر عن تعين العلة فلو كانت الصفة مقتضية لتعين ذات الباري تعالى
لزم الدور وحكم هذه الصفة حكم الجنس والمعلول لا حكم الفصل والعلة وكما انهما لا يقتضيان
تعين الفصل والعلة فكذلك هذا وايضا لو جاز ان يكون الاختصاص لذات الصفة لجاز
تنافي لوازم الامثال والتالي ظاهر البطلان والشرطية ايضا ظاهرة لان التقدير تماثل
ذات الباري وذات الممكنات في الذاتية فان قلت لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات
المحدثات عن ذاته تعالى بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتية وامتياز ذاته تعالى عن
ذوات المحدثات بسلب تلك الصفات عن ذاته والسلب يكفي فيه عدم علة الثبوت قلت
لو كان كذلك لزم افتقار الواجب الى عدم علة ثبوت الصفات فيلزم امكان الواجب
على هذا التقدير قال وقال قدماء المتكلمين الى اخره اقول ذهب قدماء المتكلمين
الى ان ذات الله تعالى تساوي ساير الذوات في الذاتية وتخالفها بصفة مخصوصة به واستدلوا
على تساوي الذوات بوجوه اربعة الاول ان المعني بالذات ما يصح ان يعلم بالاستقلال ويخبر
عنه ولا شك في ان هذا المعنى مشترك بين جميع الذوات والماهيات واما الوجوه الاخر
فهي الوجوه الثلثة الدالة على كون الوجود امرا واحدا مشتركا بين جميع الموجودات
وتقرير الاول ههنا انه يصح تقسيم الذات الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وتقرير

ذاتًا صح

الثاني انا اذا عقلنا ذاتًا ثم اعتقدناه قديمًا او حادثًا متحيزًا او غير متحيز فاعتقاد كونه ذاتًا لا يزول ولا يتبدل في جميع تلك الاحوال وهذا يدل على ان المفهوم من الذات واحد في الكل وتقرير الثالث انه يقال المعلوم اما ذات واما صفة وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم حاصر ولو لم يكن المفهوم من الذات امرًا واحدًا مشتركًا لم يكن حاصرًا لانه حينئذ يكون معناه ان المعلوم اما ذات معينة او صفة وهذا غير حاصر ثم اختلف هؤلاء فمنهم من زعم انه تعالى يخالف مخلوقاته بوجوب وجوده وعلمه التام وقدرته التامة وهو مذهب ابي علي ومنهم من زعم انه يخالفها بالحالة الخامسة وهي الالوهية التي توجب الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وهو مذهب ابي هاشم والجواب عما احتجوا به على تساوي الذوات هو ان المفهوم من الذات اما كون الشيء بحيث يصح ان يعلم ويخبر عنه كما ذكره بعضهم واما كونه امرًا قائمًا بنفسه اي مستغنيًا عن المحل كما ذكره آخرون ولا نزاع في اشتراك الذوات في هذا المفهوم وانما النزاع في ان تلك الحقائق التي يعرضها هذا المفهوم ويحكم عليها به هل هي متساوية من حيث انها هي اولا وما ذكرتم من الوجوه لا يفيد ذلك والاشتراك في العوارض لا يوجب الاشتراك في المعروضات على انا نقول هذه الوجوه بعينها قائمة في الصفات فيلزم ان يكون الصفات متساوية في كونها صفات فامتياز بعضها عن بعض يستدعي صفة اخرى ويلزم التسلسل وذهب الحكماء الى ان ماهية الله تعالى نفس الوجود والوجود امر مشترك بين كل الموجودات ويمتاز عن وجودات الممكنات بقيد عدمي وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات ووجود سائر الموجودات عارض لها وقد تقدم ذلك في بحث الوجود قال الثاني في نفي الجسمية الى اخره اقول

اتفق السواد الاعظم من العقلاء على ان الله تعالى ليس بجسم خلافًا للمجسمة وعلى انه تعالى ليس في جهة وحيز خلافًا للكرامية والمشبهة والمراد بقولنا ان الشيء الفلاني في الجهة او في الحيز انه يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه ههنا او هناك ثم من الكرامية من ذهب الى انه تعالى مماس للعرش ومنهم من ذهب الى انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم من ذهب الى انه مباين للعرش ببعد غير متناه وهو قول محمد بن الهيصم منهم واعلم ان نفي الجسمية لا يستلزم نفي الحيز فانا نعلم بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات والاحيان المخصوصة مع انها ليست باجسام ولا يقدح في ذلك ما يقال ان تحيزها بتبعية محلها لان التحيز اعم من التحيز بالاستقلال والتحيز بالتبعية وايضًا الجوهر الفرد على القول به متحيز وليس بجسم ثم استدل المصنف على نفي الجسمية والتحيز بوجهين احدهما يدل على نفيهما صريحًا والثاني على نفي الثاني صريحًا اما الوجه الاول فتقريره ان الباري تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون محتملًا للقسمة اولا وكلاهما باطل اما كونه محتملًا للقسمة فلان تحيزه ان كان بالتبعية كان عرضًا فيحتاج الى موضوع فلا يكون واجبًا وان كان بالذات كان جسمًا وهو محال اما اولا فلان كل جسم مركب اما من الهيولي والصورة واما من الاجزاء التي لا تتجزى والواجب لذاته استحال ان يكون مركبًا لما تقدم في احكام الوجوب واما ثانيًا فلان كل جسم محدث لما تقدم في بحث حدوث الاجسام والواجب لذاته يستحيل ان يكون محدثًا واما كونه غير محتمل للقسمة فلان المتحيز الذي لا يقبل القسمة هو الجوهر الفرد ويستحيل ان يكون واجب الوجود جوهرًا فردًا لانه يؤدي الى ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوًا كبيرًا والخصوم ايضًا وافقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة واما الوجه الثاني فتقريره ان كل ما كان مشارًا اليه بحسب الحس فهو متناه القدر والغير متناه القدر واجب اما الصغر

فللبرهان المذكور في بحث تناهي الاجسام واما الكبرى فلان الاختصاص بالقدر المعين دون غيره من المقادير الممكنة ان لم يكن لمرجح لزم وقوع الممكن لا لمرجح وهو محال وان كان لمرجح لزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره وهو محال ولمانع ان يمنع افتقاره الى غيره لجواز ان يكون ذاته مقتضية للمقدار المخصوص واعلم ان هذا الدليل يدل على نفي الجسمية ايضا لان انتفاء التحيز يستلزم انتفاء الجسمية قال احتجوا بالعقل والنقل الى آخره اقول احتجت الكرامية على انه تعالى في الجهة بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجهان احدهما ان العلم الضروري حاصل بان كل موجودين اما ان يكون احدهما ساريا في الآخر كالعرض الساري في الجوهر او يكون احدهما مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والباري تعالى ليس حالا في العالم ولا محلا له فيكون مباينا عن العالم في الجهة والوجه الثاني ان الجسم انما يقتضي الحيز والجهة لانه قائم بنفسه وانه تعالى يشاركه في كونه قائما بنفسه فوجب ان يكون مشاركا له في الحصول في الجهة والحيز واما المنقول فظواهر آيات تدل على كونه في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده احتجت المجسمة بظواهر آيات تدل على الجسمية كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى وجاء ربك وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن والجواب عن الوجه الاول منع انحصار كل موجودين في القسمين المذكورين لجواز ان يكون احدهما غير سار في الآخر وغير مباين في الجهة ودعوى شهادة البديهة ممنوعة لان البديهي لا يجوز وقوع الاختلاف فيه للجمع العظيم من العقلاء وهذه

القضية

القضية قد انكرها اكثر العقلاء ولم يقل بها الا الحنابلة والكرامية والجواب عن الوجه الثاني ان يقال لا نسلم ان اقتضاء الجسم الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه بل انما يقتضيهما لحقيقته المخصوصة فانا نجزم بان اختصاص الذات ببعض الصفات معلل بنفس الذات لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون اختصاص الجسم بالجهة من هذا القبيل والجواب عن الايات هو ان يقال انها نقلية وما ذكرنا من الادلة عقلية والادلة النقلية لا تكون معارضة للادلة العقلية لان القدح في العقل يوجب القدح في النقل واذا كان كذلك فنحن بين امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب اكثر السلف وقول من اوجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان نشتغل بتاويلها على التفصيل كما هو مذهب اكثر المتكلمين وقد صنف لتلك التاويلات كتب ومن ارادها فليرجع اليها قال الثالث في نفي الاتحاد والحلول الى آخره اقول اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى لا يتحد بغيره ولا يحل في غيره خلافا للنصارى وقوم من متالهة الفلاسفة وجمع من الصوفية اما الاول فقد ذكر المصنف عليه دليلا يدل على نفي الاتحاد مطلقا وتقريره ان يقال لو اتحد شيئان فبعد الاتحاد اما ان يكونا قد بقيا موجودين او صارا معدومين او عدم احدهما وبقي الآخر والاقسام باسرها باطلة اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء القسم الاول فلانهما لو بقيا موجودين كان هناك شيئان ولم يكن الاتحاد واما انتفاء القسم الثاني فلانهما لو صارا معدومين فليس هناك اتحاد بل صار الشيئان المفروضان معدومين ووجد ثالث مغاير لهما واما انتفاء القسم الثالث فلان احدهما لو كان معدوما والآخر موجودا لم يكن هناك اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود ولقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين لم يكن اتحاد وانما يكون كذلك

ان لوكانا موجودين بوجودين وتعينين ولم لا يجوز ان تكونا موجودين بوجود واحد كما في
الجنس والفصل واما الثاني وهو نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود
بموجود على سبيل التبعية وهو في حق الله تعالى محال لانه يصير الواجب تبعا للغير وايضا
اما ان تكون حلوله في الشيء كحلول العرض في الجوهر اولا والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب
كونه متحيزا وقد بان بطلانه قوله وحكي القول بهما اي القول بالاتحاد والحلول منقول عن
النصارى وجمع من الصوفية فان من النصارى من يقول بان الله تعالى قد حل في عيسى
ومنهم من قال اتحد به واما المتصوفة فقد ينقل عن بعضهم ان السالك اذا بلغ منتهى المقامات
صار نفسه هو الحق المطلق والنور المحض قال المصنف ان ارادوا بالاتحاد والحلول المعنى
المتعارف على ما ذكر فهو باطل لما تقدم وان ارادوا بهما شيئا آخر فلا بد من بيانه وافادة
تصويره لينظر في صحته وفساده فان التصديق سواء كان بالنفي او بالاثبات يتوقف
على تصور الطرفين قال الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الى اخره اقول
يمتنع ان تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وقبل الخوض في الدليل لا بد من تقديم مقدمة وهي
ان صفات الباري تنقسم الى ثلاثة اقسام احدها صفات حقيقية عارية عن الاضافات
كالوجود والحيوة وثانيها صفات حقيقية يلزمها الاضافات كالعلم والقدرة فان
للعلم اضافة الى المعلوم وللقدرة اضافة الى المقدور وثالثها اضافات محضة
كالقبلية والبعدية وتعلق العلم والقدرة بالمعلوم والمقدور وغير ذلك نقول اما
وقوع التغير في الاضافات المحضة فلا خلاص عنه واما في الصفات الحقيقية التي
يلزمها الاضافات فالكرامية يقولون به وسائر العقلاء ينكرونه واستدل المصنف
على بطلان مذهب الكرامية بوجوه اربعة الاول انه لو بدلت الصفات الحقيقية القائمة

بذات

بذات الله تعالى لزم انفعال ذات الله تعالى اذ لا نعني بالانفعال الا الهيئة الحاصلة للذات
بتبدل الاحوال والصفات والتالي باطل والا لزم كونه تعالى متاثرا عن غيره وانه محال
وقيل لانه يلزم كونه ماديا لان الانفعال انما يحصل للمادي وقيل في تقرير البرهان
لو قامت الحوادث بذات الله تعالى لزم تغير ذات الله تعالى وانه محال وهذا ضعيف لانه
ان فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم وان فسر بغيره امتنع اثبات
الشرطية الوجه الثاني ان صفات الله تعالى لا بد وان تكون صفات الكمال ونعوت الجلال
فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة فيها خاليا عن صفة الكمال
والخالي عن صفة الكمال ناقص والنقص على الله تعالى محال وعلم من هذا استحالة تبدل صفاته
ايضا الوجه الثالث ان ذات الله تعالى لو كانت قابلة لصفة من الصفات المحدثة لكان ذلك القبول
من لوازم ذات الله تعالى او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته والتالي باطل اما الشرطية
فلانها لو كانت لغير الذات لكان للذات قابلية اخرى لذلك الغير ويتسلسل واذا كان
القبول من لوازم ذاته لزم ان لا ينفك عن الباري تعالى وبعبارة اخرى لو لم يكن القابلية
معللة بنفس الذات لزم افتقار الباري تعالى في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال وان كان
معادنا لزم ان يكون للذات قابلية اخرى بالنسبة اليه ويلزم التسلسل واما بيان
بطلان التالي فلان صحة اتصاف الباري تعالى بصفة متوقفة على صحة وجود الصفة
لان كون الشيء متصفا بغيره نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة بين المنتسبين
متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة تقتضي صحة وجود المنتسبين فيلزم
صحة وجود الحادث في الازل وانه محال لان الحادث ما لوجوده اول والازلي ما لا اول
لوجوده فالجمع بينهما جمع بين النقيضين فثبت بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا يتصف بالحوادث

وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يكون متصفا بالحادث لا يكون ازليا فنقول الله
تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا يتصف بالحادث وهو المطلوب ونقول
الله تعالى ازلي وكل ما يتصف بالحادث ليس بازلي فالله تعالى لا يتصف بالحادث وهو المطلوب
وفيه نظر اما اولا فلانه معارض بان الله تعالى قادر في الازل ولا يلزم من ازلية قادريته
صحة ازلية المقدور واما ثانيا فلان امتناع الحادث في الازل انما هو لاخذه مع قيد الحدوث
وصحة الاتصاف ليست بالنسبة الى هذا المجموع بل بالنسبة الى ذلك الشيء فقط وهو جائز الوجود
ازلا الوجه الرابع لو اتصف ذات الله تعالى بصفة حادثة فمقتضى تلك الصفة لا يخلو من ان يكون
اما الذات او لازما من لوازمها واما وصفا حادثا مقارنا للذات واما امرا مباينا عن
الذات والاقسام باسرها باطلة اما الاولان فلاستلزامهما الترجيح من غير مرجح لان
نسبة الذات ولوازمها القديمة الى جميع الصفات والاوقات متساوية فاتصافه
بصفة دون اخرى وفي زمان دون آخر يؤدي الى الترجيح من غير مرجح واما الثالث
فلانه يعود الكلام في سبب عروض حدوثه ويتسلسل واما الرابع فلانه يؤدي الى
افتقار الواجب في الاتصاف بالصفة الى امر مباين عن ذاته وانه محال ولمانع ان يمنع تساوي
نسبة المختار الى جميع الصفات والاوقات قال ولقائل ان يقول الى آخره اقول
لما فرغ من ذكر الادلة ذكر على كل دليل منها اعتراضا وتوجيه الاعتراض على الاول
ان يقال سلمنا ان ذاته تعالى لا ينفعل عن الغير ولكن لا نسلم ان تبدل صفاته يستلزم ذلك
لجواز ان يكون ذاته تقتضي صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى
وح لا يلزم كونه متأثرا عن غيره ومنفعلا عنه وبمجرد حصول صفة لذات الله تعالى بعد
اخرى لا يقتضي انفعالا وان اريد بالانفعال هذا المعنى فلا نسلم استحالته وعلى الثاني

فالمقتضي لتلك صح

ان يقال

ان يقال لا نسلم ان خلو الذات عن صفة حادثة يؤدي الى النقص لجواز حصول الكمال بصفات
متعاقبة تقتضيها الذات في ازمنة مخصوصة لتعلق الارادة بها في تلك الازمنة فيكون
كل صفة لاحقة خلفا وبدلا عن الصفة السابقة الزائلة فيكون الكمال محفوظا في ضمن تلك
الصفات المتعاقبة فان قلت الصفات اذا كانت متعاقبة فعند زوال الصفة
السابقة تخلو الذات عن الكمال المتعلق بها وح يلزم الخلو عن الكمال قلت جاز
ان يكون كونها صفة كمال مشروطا بعدم حدوث صفة اخرى او بزمان مخصوص
فلا يلزم من خلو الذات عن تلك الصفة عند حدوث الاخرى وانقضاء الزمان المخصوص
خلوها عن الكمال وتوجيه الاعتراض على الثالث ان يقال لا نسلم صدق الشرطية قوله
لان قبول الصفة الحادثة من لوازم ذاته فلا ينفك عنه قلنا نعم وانما يلزم من ذلك
ان يكون قبول الصفة والاتصاف بها عند امكانها من لوازم الذات ولما لم يمكن
وجود الصفة في الازل لم يمكن هذا الاتصاف في الازل فاعرف هذا الاعتراض
على هذا الوجه فانه دقيق حسن ومن الناس من وجهه بوجه آخر وهو ان يقال لا نسلم
ان صحة اتصاف الذات ازلا بالحادث يستلزم صحة وجود الحادث ازلا وذلك لان
معنى قولنا ذات الباري تعالى يصح اتصافها ازلا بالصفة الحادثة هو ان تلك الصفة
ان كانت ممكنة الوجود في نفسها ازلا صح اتصاف الذات بها ازلا وصدق الشرطية
لا يستدعي صدق المقدم وفيه نظر لان صحة الاتصاف بالصفة الحادثة لما كانت
متوقفة على صحة وجود الصفة الحادثة يلزم من صحة الاتصاف في الازل صحة
وجود الصفة الحادثة في الازل بالضرورة واما المستند فلا يناسب المنع اذ المنع
بعد تسليم صحة الاتصاف ازلا والمستند لا تسليم فيه لصحة الاتصاف نعم لو منع

ويكون

وهو قوله لو صح اتصافه
بصفة لصح اتصافه به
ازلا

صحة الاتصاف اذ لا لكان صحيحًا وموافقا للتوجيه الذى ذكرنا وتوجيه الاعتراض
على الوجه الرابع ان يقال نختار ان المقتضى لتلك الصفة الحادثة هو ذات الفاعل المختار
والقول بالترجيح بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون ارادة الله تعالى بوقت معين وبصفة
معينة من جهة ويعلم هذا الاعتراض من قوله او مختصة بوقت وحال التعلق الارادة بها
قال احتجوا بانه تعالى لو لم يكن فاعلا العالم الى اخره اقول احتجت الكرامية على
جواز قيام الحوادث بذات الله تعالى بوجهين احدهما ان الله تعالى لم يكن فاعلا للعالم في الازل
والا لكان العالم ازليا ثم صار فاعلا له في الازل والفاعلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللافاعلية
المحمولة على العدمات واذا كانت الفاعلية صفة وجودية وقد حدثت في ذات الله تعالى
بعد ان لم يكن لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للصفة الحادثة الوجه الثاني ان الاشاعرة
اتفقت على صحة قيام الصفات القديمة بذات الله تعالى ويلزم من ذلك صحة قيام الحوادث
ايضا بذاته لان المصحح لقيام الصفات القديمة بذاتها اما كونها صفات ومعاني واما وصف
القدم واما كونها صفات مع وصف القدم والاخيران باطلان لان القدم عبارة عن نفي
الاولية وذلك قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضي فتعين ان يكون المصحح
هو كونها صفات ومعاني والحوادث يشاركها في هذا المعنى فيلزم صحة قيام الحوادث
بذات الله تعالى والجواب عن الوجه الاول هو ان المتغير فيما ذكرتم هو اضافة الصفة
وتعلقها لا نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة عرضت لقدرته بعد ان لم عارضة والاضافات
لا وجود لها في الخارج فلا يلزم حدوث صفة وجودية في ذات الله تعالى والجواب عن الوجه
الثاني منع الحصر لجواز ان يكون الصفات القديمة مخالفة للحوادث في الحقيقة ويكون المصحح
لقيام الصفات القديمة بذاته تعالى حقائقها المخصوصة سلمنا اشتراكها في الحقيقة لكن لم

لا يجوز

لا يجوز ان يكون القدم شرطا لصحة القيام او يكون الحدوث مانعا عن قيام الصفة
به والشرط جاز ان يكون عدميا وكذا المانع قال الخامس في نفي الاعراض المحسوسة
الى اخره اقول ان الله تعالى يستحيل ان يكون موصوفا بشيء من الكيفيات المحسوسة كالالوان
والطعوم والروائح ولا بالشهوة والنفرة والحزن والغضب والفرح والمعتمد في ذلك
اجماع الامة على نفي هذه الكيفيات عنه واحتج الاصحاب بان اللون مثلا جنس تحته انواع
وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال فاتصافه ببعضها ليس اولى من اتصافه
بالاخر واجيب بمنع الاولوية لجواز ان يستلزم الذات لونا معينا مع انا لا نعلم
لمية ذلك الاستلزام واتفق العقلاء على استحالة اللذة الحسية ايضا على الله تعالى
لان اللذة تابعة للمزاج لانها عبارة عن ادراك ما يلائم المزاج المعتدل والالم عبارة
عن ادراك ما ينافي المزاج المعتدل ولما تنزه الله تعالى عن المزاج استحال عليه اللذة و
الالم واما اللذة العقلية فقد جوزها الفلاسفة واحتجوا بان كل من تصور في نفسه
كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا تألم قلبه فاذن كماله سبحانه وتعالى اعظم الكمالات
وعلمه بكماله اجل العلوم فلم لا يجوز ان يستلزم ذلك العلم اعظم اللذات قال
الفصل الثالث في التوحيد الى اخره اقول اجمع الحكماء والمتكلمون على ان الله تعالى
واحد وتقرير ما احتج به الحكماء عليه مبني على بيان كون الوجوب امرا ثبوتيا وعلى
بيان انه نفس الواجب وعلى بيان كون التعين ثبوتيا اما بيان الاول فهو ان الوجوب
تأكد الوجود وانه سبب لثبات الوجود واما بيان الثاني فقد تقدم في احكام الوجوب
واما بيان الثالث فقد تقدم في بحث التعين اذا تقرر ذلك فنقول لو كان في الوجود
شيئان كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات و

متباينين بالتعين ضرورة اشتراكهما في تمام الماهية فيلزم ان يكون كل واحد
منهما مركبا من الوجوب الذاتي الذي به المشاركة ومن التعين الذي به المباينة
وهو محال لما تقدم ان الوجوب ينافي التركيب ولقائل ان يقول التركيب انما يلزم ان لو كان
التعين داخلا في حقيقة كل واحد منهما وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بان التعين داخل
في الهوية المخصوصة لكل واحد منهما فيكون هوية كل منهما مركبة والاولى ان يقال
لو تعدد الواجب لتشاركا في الوجوب الذي هو نفس الماهية وتمايزا بالتعين
العارض فعلة ذلك التعين ان كانت الماهية او لوازمها امتنع التعدد وان كان
غيرها لزم افتقار الواجب في تعينه الى منفصل وهو محال قال والمتكلمون
بانا لو فرضنا الهين الى آخره اقول احتج المتكلمون على التوحيد بوجهين الاول
انا لو فرضنا الهين لزم ان لا يوجد شيء من الممكنات والتالي باطل بالضرورة اما
الشرطية فلان كل واحد من الالهين المفروضين يجب ان يكون قادرا على جميع الممكنات
لان صفة القادرية من لوازم الذات على ما سيجيء فكانت نسبتها الى جميع الممكنات
على السوية فلو وجد ممكن في الخارج فاما ان يوجد بهما معا وهو محال لانه يؤدي الى
توارد مؤثرين مستقلين على اثر واحد وهو محال واما ان يوجد باحدهما وهو ايضا
محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح لان التقدير استواء الممكنات بالنسبة
اليهما الوجه الثاني انه لو كان في الوجود الهان فلا يخ اما ان يصح من احدهما فعل على
خلاف ما فعله الآخر او لا يصح ذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو صح ذلك
لم يكن فرض وقوعه ملزوما للمحال والتالي باطل لانا لو فرضنا ان احدهما اراد حركة
جسم معين والآخر اراد سكونه في ذلك الزمان بعينه فلا يخ اما ان يحصل مراد كل واحد

منهما او لا يحصل مراد كل واحد منهما او يحصل مراد احدهما دون الآخر والاقسام الثلثة
باطلة اما الاول فلانه لو حصل مراد كل واحد منهما لزم ان يكون الجسم الواحد متحركا وساكنا
في زمان واحد واما الثاني فاما لاستلزامه عجز الالهين وانه محال واما لان عدم حصول
مرادهما يستلزم حصول مرادهما اذ المانع من عدم حصول مراد كل منهما حصول مراد الآخر
اذ الغرض ان كل واحد قادر على جميع الممكنات فثبت انه لو امتنع المرادان لحصلا واستحالته
ظاهرة واما الثالث فلانه لو حصل مراد احدهما دون الآخر لزم عجز الآخر والترجيح من غير مرجح
واما بطلان القسم الثاني وهو ان لا يمكن لاحدهما مخالفة الآخر فلان المانع اما ان يكون
امتناع ذلك الفعل لذاته او تعلق ارادة الآخر به والاول باطل لان الغرض امكانه والثاني يستلزم
عجز الاله الذي لا يمكنه المخالفة والعاجز لا يكون الها لما سيجيء من وجوب كون الاله تعالى قادرا
ولان عجزه اما ان يكون ازليا وهو ايضا محال اذ العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوقات
في الازل محال واما ان يكون ازليا وهو ايضا محال لاستلزامه قيام الحادث به واما ان حدوث
العاجزية انما يعقل ان لو كان قادرا في الازل ثم زالت القدرة وذلك يؤدي الى عدم القديم و
انه محال واعلم انه يجوز التمسك في اثبات التوحيد بالوجوه النقلية كالآيات الدالة على التوحيد
بخلاف التمسك في اثبات الواجب لان صحة النقليات تتوقف على ثبوت الواجب لا على وحدته قال
الباب الثاني في صفاته وفيه فصلان الاول في الصفات التي تتوقف الى آخره اقول
لما فرغ من ذكر الصفات السلبية شرع في ذكر الصفات الثبوتية وهي قسمان الاول ما يتوقف
عليه افعال الله تعالى والثاني ما لا يكون كذلك فبدأ بالقسم الاول وبينه في مباحث الاول في
اثبات قادرية الله تعالى وقبل الخوض في الدليل لا بد من تعريف حقيقة القادر فنقول القادر هو
الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة مثاله ان الانسان ان شاء ان يمشي قدر عليه

وان شاء ان لا يمشي قدر عليه واما تاثير الشمس في الاضاءة وتاثير النار في التسخين فليس كذلك

لان ظهور الاضاءة من الشمس والتسخين من النار غير موقوفين على ارادتهما ودواعيهما بل هما

بيلازمان لذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول الدليل على انه تعالى فاعل بالقدرة والاختيار لا موجب

بالذات هو انه لو كان موجبا بالذات لزم احد الامور الثلثة وهو اما قدم العالم او التسلسل

او وجود حوادث لا اول لها والتالي باطل بيان الشرطية ان تاثيره في العالم على هذا التقدير

اما ان لا يتوقف على شرط حادث او يتوقف فان لم يتوقف سواء لم يتوقف على شرط اصلا او

توقف على شرط قديم لزم من قدمه قدم العالم والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو

محال وان توقف على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود حادث او على ارتفاعه والاول محال

لانه يعود الكلام في حدوثه ويلزم التسلسل لانه يلزم منه احتياج كل شرط الى شرط آخر مقارن

له الى غير النهاية والثاني ايضا محال لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا اول لها لانه يكون وجود

كل حادث مسبوقا بارتفاع حادث مسبوق بارتفاع آخر الى غير النهاية وانه محال لانا اذا اخذنا

الحوادث الماضية الغير المتناهية الى زمان الطوفان جملة والحوادث الماضية الى زماننا جملة

اخرى ثم اطبقنا نهاية الجملة الاولى على الجملة الثانية فلا يخ اما ان يظهر التفاوت من ذلك الجانب

الآخر او لا يظهر فان لم يظهر فهو محال لاستحالة ان تكون الجملة الناقصة مثل الجملة الزائدة و

ان ظهر لزم انقطاع الجملة الاولى وهي الجملة الناقصة فتكون متناهية لحصول مبدأ ومنتهى

فيها واذا تناهت الجملة الاولى يلزم تناهي الجملة الثانية ايضا لان الثانية انما زادت على

الاولى بقدر متناه وهو المقدار الذي من زمان الطوفان الى زماننا والزائد على المتناهي

بقدر متناه يكون متناهيا فان قلت هذا البرهان قد تقدم في ابطال التسلسل فما الفائدة

في اعادته ههنا قلت فائدة الاعادة التنبيه على عدم اختصاصه بمجتمع الآحاد كما ظن

البرهان

بعضهم

فالمقدم ايضا باطل

نهاية

بعضهم قال قيل تخلف عند العالم الى آخره اقول هذا اعتراض على البرهان المذكور

مع الجواب عنه وتوجيه الاعتراض ان يقال لا نسلم انه لو لم يتوقف تاثير الموجب في العالم على شرط

حادث يلزم قدم العالم فان حصول الاثر كما يعتبر فيه حصول المقتضي يعتبر فيه ايضا انتفاء المانع

والازلية مانعة عن حصول العالم في الازل عند القائل وتقرير الجواب ان تاثير الموجب في العالم

لو لم يستلزم قدم العالم لزم تخلف الاثر عن المؤثر قوله الازلية مانعة قلنا الازلية انما تنافي

وجود الاجسام متحركة في الازل كما تقدم في بحث حدوث الاجسام ولا تنافي وجودها ساكنة

فيجوز وجود الاجسام ساكنة في الازل وسقط ما ذكرتم سلمنا مانعية الازل عن وجود الاجسام

مطلقا في الازل لكن لما كان المؤثر موجبا كان ينبغي اذا زال هذا المانع ان يوجد العالم منه

لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا المانع مفقود قبل ان اوجد بعشرة ايام مثلا

وكان ينبغي ان يوجد قبل ان اوجد لتحقق المقتضي وعدم المانع المذكور والتالي ظاهر

الانتفاء قال قيل الجملتان غير موجودتين الى آخره اقول هذا اعتراض آخر وتوجيهه

ان يقال لا نسلم امتناع الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية وما ذكرتم من الدليل عليه باطل

لابتنائه على كون الجملتين المأخوذتين قابلتين للزيادة والنقصان وهو ممنوع لان ثبوت

الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في نفسه ولما كانت الجملتان غير موجودتين في

الخارج امتنع اتصافهما بالزيادة والنقصان فان منع ذلك بان اليوم ما دام يكون حاضرا

امتنع اتصافه بكونه امس ثم اذا مضى جاز اتصافه به اجيب بان ذلك وصف اعتباري

لا خارجي فان قيل لم لا يكفي وجود الجملتين في الذهن لجواز اتصافهما بالزيادة والنقصان

قلنا الذهن لا يقوى على استحضار الذوات الغير المتناهية على التفصيل بل انما يقوى

على استحضار معنى اللانهاية وهو معنى واحد لا كثرة فيه وتقرير الجواب ان ما ذكرتم منقوض

[interlinear/marginal notes: وجود — ومن الازلية مانعة عن حصول العالم في الازل — وهو كونه الان ... — ارتباط ...]

بالزمان فانكم اثبتم الزمان باحتمال الزيادة والنقصان مع ان اجزاء الزمان بمجموعها
قط لا توجد معًا فاذا جاز ذلك في الزمان فليجز ههنا ايضا اونقول ماذكرتم من ان المعدوم
لا يقبل الزيادة والنقصان منقوض بما يقال ان من الغد الى الابد اكثر من بعد الغد اليه فان
الجملتين معدومتان مع جواز اتصافهما بالزيادة والنقصان قال وقيل لم لا يجوز
ان يكون موجد وسط مختارًا الى اخره اقول هذا اعتراض آخر على البرهان المذكور وتوجيهه
ان يقال سلمنا ان المؤثر في وجود العالم هو القادر ولكن لا نسلم ان ذلك القادر هو الواجب لذاته
ولم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته قد اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما مختارا ليس بجسم
ولا حال في جسم وذلك الموجود هو الذي خلق العالم وتقرير الجواب ان يقال ان ذلك الوسط
يمتنع ان يكون قديما لان كل موجود سوى الواجب الواحد ممكن الوجود لامتناع تعدد الواجب لذاته
وكل ممكن الوجود مفتقر الى سبب محدث لامتناع الترجيح من غير مرجح وكل مفتقر الى سبب محدث
لان تاثير المؤثر في ذلك الممكن اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل
والا لزم ايجاد الموجود فتعين الثاني او الثالث وايا ما كان يلزم حدوث الاثر واذا كان
الوسط محدثا لزم كون الواجب لذاته هو القادر المختار اذ فعل الموجب لا يكون محدثا وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون التاثير في آن الوجود لكنه يكون متقدما على الوجود بالذات فلا
يلزم ايجاد الموجود قال احتج المخالف بوجوه الى اخره اقول احتج الحكماء على نفي القادر
بوجوه الاول ان المؤثر في وجود الشيء لا يخلو اما ان يكون مستجمعا لجميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته
ايجابا كان او سلبا او لا يكون وايا ما كان يمتنع وجود القادر اما على تقدير الاول فلان المؤثر
اذا استجمع الشرائط كان الاثر واجب الصدور عنه اذ لو كان جائز الصدور لكان فعله الاثر
تارة وتركه اخرى ترجيحا من غير مرجح لان الفرض استجماع جميع الشرائط واستواء نسبتها الى الطرفين

والثا

والثاني ضروري البطلان واذا كان الاثر واجب الصدور لم يكن المؤثر قادرا على ما ذكرتم
من التفسير واما على تقدير الثاني وهو ان يختل قيد من القيود المعتبرة في المؤثرية فلانه يمتنع
حينئذ صدور الاثر لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام وحينئذ يلزم انتفاء القدرة ايضا
والجواب عنه من وجهين الاول ان يقال لا نسلم استحالة الترجيح من غير المرجح فان القادر
جاز ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح كما ان الجائع اذا خير بين رغيفين متساويين
من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر بلا مرجح اصلا وكما ان الهارب من السبع اذا اعترض له
طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع الى مقصوده فانه يسلك احدهما دون الآخر لا
لمرجح فان قيل لو صح ذلك لصح حدوث الشيء الممكن بلا سبب اصلا وحينئذ يلزم انسداد باب الصانع
وانه محال قلنا لا نسلم الملازمة فان بديهة العقل شاهدة بالفرق بين الصورتين فان في
احدهما فاعلا مختارا دون الاخرى وايضا ان العقل يفرق في جواز ذلك بين الفاعل المختار وبين
الموجب بالذات الا ترى ان العقل لا يستنكر اختيار الجائع احد الرغيفين المذكورين ويستنكر
تسخين النار التي توسطت اجساما قابلة للتسخين على السواء ما على بعض جوانبها دون
البعض والجواب الثاني ان يقال ان المؤثر ليستجمع الشرائط التي يتوقف عليها التمكن
من الفعل لا شرائط وجود الفعل وحينئذ لا يلزم منه وجوب وجود الفعل لتوقفه على الارادة و
ترجيح احد المقدورين على الآخر ليس لعلة اخرى بل هو ذاتي للارادة كما ان العلم بحيث
يعلم به المعلوم امر ذاتي له وللقائل ان يقول ان وجدت الارادة وجب الفعل والا امتنع ويمكن
ان يجاب عنه باختيار القسم الثاني ومنع الامتناع فان المؤثر لما استجمع شرائط المكنة فان شاء
فعل وان شاء لم يفعل فالفعل في نفسه ممكن واعلم ان ههنا وجها آخر في الجواب وهو ان يقال
ان وجوب الفعل والترك باختياره وقصده لا ينافي قادريته ومن رام تطبيق كلام المصنف

على هذا المعنى فقد ارتكب تعسفا قال الثاني ان اقتدار القادر الى آخره اقول هذا هو
الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها الحكماء على نفي القادر وتقريره ان الباري تعالى لو كان قادرا
لزم الدور وذلك لان اقتدار القادر على شيء يتوقف على تميزه في نفسه وتميز المقدور ايضا
متوقف على اقتدار القادر عليه اما الاول فلان الاقتدار نسبة بين القادر والمقدور
والنسبة بين الشيئين تقتضي امتياز كل واحد من المنتسبين عن غيره والا لاستحال اختصاصهما
بتلك النسبة دون غيرهما واما الثاني فلان المقدور هو الذي يقع تاثير القادر وتكوينه
فيكون ذاته متاخرة عن تعلق القدرة فيتاخر تميزه ايضا لانه صفة الذات واذا كان
القول بالقادر يفضي الى هذا المحال كان القول به ايضا محالا والجواب عنه من
وجهين احدهما النقض والآخر الحل اما النقض فهو ان ما ذكرتموه وارد عليكم في
الموجب لان تاثير الموجب في الشيء نسبة بينهما فيتوقف على امتيازه الاثر عن غيره ووجود
الاثر وتميزه ايضا متوقف على تاثير الموجب فيلزم الدور واما الحل فهو ان يقال
ان النسبة التي بين القادر والمقدور لما كانت ذهنية لا خارجية تستدعي تميز
المقدور عن غيره في علم القادر لا في الخارج واذا كان كذلك كانت النسبة متوقفة
على تميز المقدور في علم القادر وتميز المقدور في الخارج يتوقف على تعلق القدرة
فلا دور قال الثالث المقدور لا يخلو الى آخره اقول توجيه هذا الدليل
ان يقال لو كان المؤثر قادرا فمقدوره في الحال اما ان يكون موجودا او معدوما
وايا ما كان فلا قدرة اذ الحاصل من الوجود والعدم يكون واجبا ومقابله
يكون ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والجواب من وجهين احدهما ان ما ذكرتم
يقتضي عدم التمكن في الحال على الايجاد والاعدام فيه ولا يلزم منه نفي التمكن و

العدم

والقدرة مطلقا لجواز ان يكون متمكنا في الحال من الايجاد في الاستقبال فان قيل
لا امكنه في الحال على الشيء الذي يوجد في الاستقبال لان شرط الحصول في الاستقبال
حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال قلنا هذه مغالطة وانما يلزم ذلك ان لو قلنا
انه في الحال متمكن من الايجاد في الاستقبال وليس كذلك بل نقول انه متمكن من الايجاد في الزمان
المستقبل على ان يكون الحال ظرفا للتمكن والزمان المستقبل ظرفا للايجاد لم قلتم بان ذلك محال
والوجه الثاني ان المكنة حاصلة في الحال على المقدور نظرا الى ذات المقدور من حيث
هو مع قطع النظر عما هو عليه من وجود او عدم ولا نعني بالقدرة الا هذا قال الرابع
الترك نفي محض وعدم صرف الى آخره اقول توجيه هذا الدليل ان يقال لو كان المؤثر في
العالم قادرا لكان قادرا على الفعل والترك لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
لكن الترك يستحيل ان يكون مقدورا لان الترك نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة
لا بد لها من اثر والعدم ليس اثرا ولان الترك عدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه ابقاه
على العدم الاصلي فلا يكون فعلا للقادر مستندا اليه والا لزم تحصيل الحاصل والجواب عنه
ان ما ذكرتم انما يدل على ان المؤثر ليس فاعلا للترك ولا مؤثرا فيه ولا يلزم منه نفي القادر
لان القادر هو الذي يصح ان يفعل الشيء وان لا يفعله والمراد بقولنا ان لا يفعله ان لا يخرج
الفعل الى الوجود بل يبقيه على العدم لا ان يؤثر العدم ويفعل الترك واذا كان كذلك
فلا استبعاد في استناده الى الفاعل المختار ولا يلزم ان يكون مقدورا للفاعل ابدا
وجوديا او نقول لا نسلم ان الترك ليس مقدورا للقادر قوله نفي محض وعدم مستمر
قلنا ممنوع فان الترك هو الامساك عن الفعل وهو امر وجودي قال فرع الله تعالى
قادر على كل الممكنات الى آخره اقول مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات

لان الموجب لقدرة الله تعالى على المقدورية ذاته لانه كاف في تحقق جميع صفاته ونسبة ذاته
في اقتضاء القادرية الى الكل سواء فيكون قادرا على جميع الممكنات وايضا المقدورات
متساوية في المقدورية ويلزم منه كون الكل مقدورا لله تعالى اما الاول فلان علة المقدورية
هي الامكان والا لكانت اما الوجوب او الامتناع وهما ينافيان المقدورية والامكان
وصف مشترك بين جميع الممكنات واما الثاني فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول
ولانه لو اختصت قادريته بالبعض لافتقر الى مخصص غير ذاته لتساوي نسبته الى الكل
فيكون مفتقرا في كماله الى الغير وانه محال قال وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد الى آخره
اقول ذهبت الفلاسفة الى ان الله تعالى يستحيل ان يكون فاعلا لشيئين بلا توسط لانه تعالى
واحد من كل وجه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول فيه ولا يخفى عليك ان ذكر
مذهب الفلاسفة ههنا غير مناسب لان هذا البحث متفرع على كونه تعالى قادرا والفلاسفة
ينكرون ذلك الاصل وذهبت المنجمون الى ان المؤثر في الحوادث هو اوضاع الافلاك والكواكب
لانا ندري تغيرات العالم منوطة باحوال الفلكيات كحال الليل والنهار والفصول الاربعة
وغيرها واجيب بان الدوران لا يفيد القطع بالعلية لتخلف العلية عنه في بعض المواضع
فان كل واحد من المضايفين دار مع الآخر وجودا وعدما مع انه ليس احدهما علة للآخر وكذلك
الجزء الاخير من العلة وساير شروط العلة ولوازمها المساوية دار معها الحكم وجودا وعدما
مع ان شيئا منها ليس علة للحكم وذهبت الثنوية والمجوس الى انه تعالى ليس قادرا للشر
والا لزم ان يكون شريرا وهو محال واجيب بمنع الاستحالة فانا نلتزم كونه شريرا لان
معناه فاعل الشر نعم يمتنع اطلاق هذا الاسم عليه لعدم الاذن فيه شرعا واعلم ان المشهود
في تقرير حجتهم هو ان الله تعالى فاعل للخير فلو كان فاعلا للشر ايضا لزم ان يكون الواحد خيرا

وشريرا

وشريرا وهو محال والجواب منع الاستحالة فانا سنقيم الدلائل على ان جميع المخلوقات
واقعة بقدرة الله تعالى وذهب النظام الى انه تعالى لا يقدر على القبيح والا لزم احد الامرين
وهو كونه جاهلا بكونه قبيحا او كونه محتاجا اليه لانه ان لم يعلم قبحه لزم الامر الاول وان علمه لزم
الامر الثاني لان الحكيم لا يفعل القبيح مع العلم بقبحه الا للحاجة واجيب اولا بان كل ما فعله الله تعالى
فهو حسن ولا قبح بالنسبة اليه واذا كان كذلك فكل فعل تصفونه بانه قبيح فالله تعالى قادر عليه
ولكن عند صدوره منه لا يكون قبيحا سلمنا جواز اتصاف فعله بالقبح ولكن لا يلزم من كونه
قادرا على القبيح صدور القبيح فانه قد لا يصدر عنه لوجود المانع عن حصوله وهو ان الداعي
الى فعله لا يوجد لا لعدم القدرة عليه وذهب البلخي الى ان الله تعالى لا يقدر على فعل مثل فعل العبد
لان فعل العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى محال والجواب ان الفعل في نفسه
حركة او سكون مثلا وكونه طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد و
الله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وذهب ابو علي وابو هاشم الى انه تعالى قادر على مثل مقدور
العبد لكنه غير قادر على نفس مقدور العبد لان المقدور يجب وقوعه عند جزم ارادة الفاعل
بفعله وعدم وقوعه عند عدم ارادته فلو كان مقدورا للعبد مقدورا لله تعالى فاذا اراد الله تعالى
وقوعه وكره العبد وقوعه لزم وقوعه لتحقق الداعي وهو ارادة الله تعالى ولا وقوعه لتحقق
الصارف وهو كراهة العبد وهو محال والجواب لا نسلم ان تحقق الصارف هو الكراهة
يمنع وقوع الفعل لانه انما يمنع ان لو لم يكن هناك سبب آخر مستقل بايجاد ذلك الشيء وليس
كذلك فيما نحن فيه فان ارادة الله تعالى مستقلة بايجاد ذلك الشيء فيوجد عند تعلق الارادة به
قال الثاني في انه سبحانه وتعالى عالم الى آخره اقول اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم
الا طائفة من قدماء الفلاسفة احتج الجمهور بوجوه الاول ان الله تعالى مختار لما تقدم والمختار لا بد له

الدلالة
عنه صح
لا يقدر على مثل فعل العبد
من صح
اربعة صح
الفعل صح
قادرا على القبيح صدور القبيح عنه لوجود المانع
على صح
وهو المقدور
والاضافة

من الشعور بما يقصد ايجاده فيكون عالمًا الثاني ان افعال الله تعالى محكمة متقنة وكل من كان
فعله محكمًا متقنا كان عالما بتلك الافعال اما المقدمة الاولى فيدل عليها تشريح اعضاء الانسان
وكثرة منافعها وتركيب الافلاك والكواكب اذ لانعني بالاحكام والاتقان الا الترتيب العجيب والتاليف
اللطيف المتضمن للفوائد والمنافع واما المقدمة الثانية فبديهية فان قيل ان بعض الحيوانات
كالنحلة مثلا يفعل فعلا عجيبا كبناء البيوت المسدسة التي يعجز عنها الانسان بلا اسطر ولا
فرجار مع عدم العلم فالجواب ان صدور هذه الافعال من بعض الحيوانات انما هو بسبب
ان الله تعالى اقدرها على تلك الافعال العجيبة والهمها كيفية ايجادها والى هذا السؤال مع
الجواب اشار بقوله وما يرى من عجائب افعال الحيوانات الى اخره وفي هذا الجواب نظر لان السائل
ما ادعى ان قدرة هذه الحيوانات قال الثالث ان ذاته تعالى هوية مجردة الى اخره اقول
هذا دليل استدل به الحكماء على كونه تعالى عالما بذاته وبجميع ما عداه اما كونه عالما بذاته
فلان ذات الله تعالى حاضرة لذاته ويلزم من ذلك كونه عالما بذاته اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم والحضور اعم من الحضور
عند نفسه او عند غيره واما كونه عالما بجميع ما عداه فلان ذاته مبدأ لجميع ما عداه
اما بوسط او بغير وسط وهو عالم بذاته فيكون عالما بمبدأ جميع ما عداه والعلم بذات
المبدأ يوجب العلم بجميع ما هو معلول لذلك المبدأ لان من علم ذات الله تعالى علم كونها
موجبة للمعلول لذاته وكل من علم انها موجبة للمعلول علم المعلول اما الصغرى فلان
العلة اذا كانت لذاتها موجبة للمعلول كان كونها لذاتها موجبة للمعلول لازما
قريبا لها فيكون بينا لما ثبت في علم المنطق ان كل لازم قريب بين واما الكبرى
فلان كون العلة موجبة للمعلول لذاتها اضافة بينها وبين المعلول والعلم بالاضافة

يقتضي العلم بالمضاف فيلزم منه كونه تعالى عالما بمعلوله ولما كان جميع ما عداه معلولا له
كان عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وعندي فيه نظر اما اولا فلان مجرد حضور الشيء
عند غيره ليس علما بل العلم هو حضور الشيء عند العالم وكونه تعالى عالما هو المتنازع فيه واما ثانيا
فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وما ذكرتم في بيانه مبني على كون اللازم القريب
بينا وهو ممنوع لان اقوى ما استدل به عليه هو انه لو لم يكن بينا لامتنع العلم بالقضية
المجهولة التي تحتاج في اثبات محمولها لموضوعها الى واسطة ويعود الكلام ويتسلسل وهو ضعيف
لانه انما يدل على كون بعض اللوازم القريبة بينا ولا يدل على التعميم قال الرابع انه تعالى
مجرد الى اخره اقول هذا دليل اخر للحكماء على كونه تعالى عالما بذاته وبجميع المجردات وتقريره
ان يقال الباري تعالى مجرد والا لكان مركبا وكل مجرد يجب ان يكون عالما بذاته وبسائر المجردات
اما كونه عالما بسائر المجردات فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا بالضرورة وكل ما كان
كذلك صح ان يكون معقولا مع كل ما عداه من المعقولات وكل ما كان كذلك صح على ماهيته
ان تقارن سائر الماهيات بناء على ان التعقل يستدعي مقارنة ماهية المعقول للعاقل
فاذن كل مجرد يصح ان يقارن ماهيته سائر الماهيات فتلك الصحة لا تخلو اما ان يشترط
فيها كون تلك الماهية في العقل او لا يشترط فيها فان اشترط فيها ذلك لزم ان يكون صحة
وجود الشيء متاخرة عن وجوده لان كون تلك الماهية في العقل عبارة عن مقارنة تلك الماهية
للعقل لكن الوجود متاخر عن الصحة هذا خلف وقال المصنف لزم ان يكون الشيء شرطا
لنفسه وهذا ايضا صحيح لان صحة المقارنة شرط لوجود المقارنة فلو كان وجود المقارنة ايضا
شرطا للصحة لزم كون الصحة شرطا لنفسها وهو محال فتعين ان لا يكون المقارنة في العقل
شرطا لصحة المقارنة وحينئذ تلك الماهية المجردة اذا وجدت قائمة بنفسها في الخارج امكن

ان يقارن ماهيتها ماهية الاشياء المعقولة ولا معنى للتعقل الا هذه المقارنة
فاذن كل ماهية مجردة يصح عليها ان تعقل سائر الماهيات المجردة وكل ما يصح في
حق المفارقات وجب حصوله بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لما سبق فاذن كل
ماهية مجردة وجب ان تعقل جميع الماهيات واما كونه عالما بذاته فاما لان ذاته حاضرة
عنده وهو المعني بالعلم على ما تقدم واما لانه عالم بساير الماهيات وكل من علم سائر
الماهيات امكنه ان يعلم نفسه ايضا اذ يمكنه ان يعلم كونه عالما بغيره وذلك يتضمن علمه
بنفسه وكل ما صح على المجرد يجب حصوله له بالفعل فوجب ان يكون الباري تعالى عالما
بذاته وهو المطلوب والوجهان الاخيران من الوجوه قد اعتمد عليهما الحكماء
في اثبات العلم للباري وذكر المصنف ان فيهما نظرا اما في الوجه الاول فلانا لا
نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما ذكرناه سلمناه لكن صحة ما ذكرتم
مبنية على كون الواجب تعالى لذاته مبدأ وموجبا للغير وهو ممنوع وايضا
صحة ما ذكرتم مبنية على كون العلم حصول ماهية الشيء في العاقل وهو ايضا
ممنوع وايضا حصول الشيء عند نفسه محال لانه صفة اضافية فتقتضي تغاير
المضافين وسيجيء ما يدفع هذا واما النظر في الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان كل
مجرد يصح ان يعقل فان واجب الوجود مجرد مع ان حقيقته غير معلومة للبشر
عندكم سلمناه لكن لا نسلم ان صحة مقارنة المجرد لماهية اخرى في الذهن
تستلزم صحة مقارنتها في الخارج وانما يلزم ان لو كانت المقارنة الاولى
تساوي المقارنة الثانية في الحقيقة وهو ممنوع فان المقارنة جنس لانواع
ثلثة الاول مقارنة الحالين في المحل الواحد الثاني مقارنة الحال للمحل الثالث

مقارنة المحل للحال ككون الجسم محلا للسواد واذا كان كذلك فلا يلزم من صحة احدى
المقارنات صحة الاخرى واجاب المولى المحقق نصير الملة والدين الطوسي لعنه الله عن هذا
المنع بان وجود نوع من المقارنة دال على وجود مطلق المقارنة وهو كاف في تقرير هذه الحجة
وفيه نظر لان مطلق المقارنة لا يستدعي التعقل انما المستدعي له مقارنة محل له صلاحية
العاقلية لحال له صلاحية المعقولية قال احتج المخالف الى آخره اقول احتج من
انكر كونه تعالى عالما بوجوه الاول ان يقال لو كان الله تعالى عالما بشيء لزم كونه عالما بذاته
والتالي باطل بيان الشرطية ان ذلك الشيء المعلوم اما ان يكون ذاته او غيره فان كان ذاته
فقد صحت الملازمة وان كان غيره لزم كونه تعالى عالما بانه يعلم ذلك الغير لما تقدم ويلزم
منه علمه بذاته واما بطلان التالي فلان العلم اما اضافة بين العاقل والمعقول
واما صفة حقيقية اعني حصول صورة الشيء في العاقل وايا ما كان يستحيل كونه
عالما بذاته اما الاول فلان الاضافة بين الشيء ونفسه محال واما الثاني فلان حصول
الشيء في ذاته محال لا يقال الذات باعتبار العالمية غير الذات باعتبار المعلومية
لانا نقول كون الذات عالما يتوقف على المغايرة فلا تتوقف المغايرة عليه وايضا كونه
عالما ومعلوما فرع لقيام العلم به فلا يكون قيام العلم به فرعا له ثم اجاب المصنف
بوجهين الاول النقض الاجمالي وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون
الانسان عالما بنفسه لانتظام ما ذكرتم من الدليل في علم الانسان بنفسه واللازم ظاهر
الفساد فان فرق بين الصورتين بان نفوسنا مركبة من وجه فامكن لذلك علمنا
بانفسنا بخلاف ذات واجب الوجود قلنا هذا الفرق ضعيف لان الماهية سواء
كانت مركبة او بسيطة لا تغاير نفسها الوجه الثاني ان يقال ان علم الباري تعالى

نفسه صفة حقيقية قائمة بذاته ولها تعلق واضافة مخصوصة الى ذاته تعالى كما هو
مذهب اهل السنة من ان العلم بالشئ يستلزم اضافة بينه وبين ذلك المعلوم واذا
كان كذلك فلا يلزم من علم الباري تعالى بنفسه اضافة الشيء الى نفسه لان الاضافة
ح بين العلم والذات لا بين الذات ونفسه ولا يلزم ايضا حصول الشيء في نفسه
اذ العلم على هذا التفسير ليس بحصول الصورة المساوية للمعلوم في العالم و
اعلم انه يمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان يقال لا نسلم امتناع اضافة الشئ الى نفسه
فانا نقول ذاتي وذاتك مع ان المنتسبين شئ واحد سلمناه لكن المغايرة حاصلة
فيما نحن بصدده لان كل شخص فانه يزيد على ماهيته الكلية بقيد زائد وهو التشخص
فيكون هناك امران احدهما الماهية الكلية والآخر التشخص ويحصل من مجموعهما
ذات واحدة فاذا جعلنا العاقل هو الذات المركبة من الامرين والمعقول كل
واحد من جزئيها اعني الماهية الكلية والتشخص حصلت المغايرة بين العاقل و
المعقول وبهذا الاعتبار يصح ان يقال ذاتي وذاتك بان يكون المضاف احد ما ذكرنا
من الامرين والمضاف اليه هو المجموع الحاصل منهما قال الثاني ان علمه لا
يكون ذاته الى آخره اقول هذا هو الوجه الثاني لمنكري العلم وتوجيهه ان الباري
تعالى لو كان عالما فاما ان يكون علمه نفس ذاته او زائدا عليها والقسمان باطلان اما
الاول فلما سيجيء في الفرع الثاني واما الثاني فلانه لو كان زائدا على ذاته لزم كون
البسيط قابلا وفاعلا والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان زائدا على ذاته
لكان ممكنا لانه صفة قائمة بذات الباري تعالى ومفتقرة اليه وكان له مؤثر و
المؤثر فيه ليس الا ذات الباري تعالى فيكون فاعلا للعلم وقابلا له معا وهو محال

[الحواشي: بنفسه صح — صور المساوية — التشخص — الشرطية — فكان — الباري تعالى صح]

العلم على قسمين علم حضوري وعلم انطباعي والمراد بالعلم الحضوري ما لا يكون المعلوم غائبا عن العالم
وعلمه لله سبحانه وتعالى علم حضوري لان معلومه لا يغيب عنه اصلا والذي يتوقف عليه كونه عالما يلزم اما اضافة الشئ
الى نفسه او حضور الشئ في ذاته كلاهما محال لم نعرف بين العالمين ٦٣ ز
عالم الغيب والشهادة

لما مر في بحث العلة والمعلول والجواب عنه ان يقال لا نسلم امتناع كون البسيط قابلا وفاعلا
وقد مر الكلام فيه قال الثالث لو كان العلم الى آخره اقول تقرير هذا الوجه
ان يقال العلم اما ان يكون صفة كمال او لا واياما كان يلزم سلبه عن الله تعالى اما على الاول فلانه
يلزم ان يكون الله تعالى ناقصا في نفسه كاملا بغيره وانه محال واما على الثاني فلان كل ما لا يكون
صفة كمال يجب تنزيه الله تعالى عنه وتوجيه الجواب ان نختار كون العلم صفة كمال ولا يلزم منه ان يكون
كماله بسبب اتصافه بالعلم بل ذاته كاملة في نفسه وكمال علمه انما يكون لكونه صفة قائمة بذاته وتحقيقه
ان صفة الكمال اذا كانت ناشئة من الذات كان ذلك غاية كمال الذات والنقصان انما يكون
ان لو كانت ناشئة عن منفصل قال فرعان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات الى آخره
اقول يتفرع على كونه تعالى عالما بحثان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات على ما هي
عليه من كونه جزئيا او كليا ومن كونه واجبا او ممكنا او ممتنعا لنا ان المقتضي لعالميته
ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما كان عالما بالبعض وجب كونه عالما
بالكل والا لزم التخصيص من غير مخصص لا يقال الارادة مخصصة لان ارادة الشئ على
العلم به وزعم بعض الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي بل على وجه كلي والعلم على الوجه
الكلي ان يعلم الشئ بماله من المعاني الكلية دون ان يتعلق بزمان معين كما يعقل خسوف
جزئي بانه يوجد عند وصول الشمس الى موضع كذا والقمر الى موضع كذا في تاريخ كذا حال
ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس الا ان هذا الخسوف حاصل الآن او حصل في الماضي
او سيحصل وكما يعقل جلوس معين بانه جلوس انسان طويل كاتب عالم عند طلوع الشمس
في يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا يكون بينه وبين خط الاستواء او المشرق او المغرب
مقدار كذا الا ان هذا الجلوس وقع او واقع الآن او سيقع ومثل هذه العلوم لا يتغير

[الحواشي: وجب صح — عن — بصفة العلم — يتوقف — المخصص الارادة — جزئي صح — في ما مضى صح — الموجودات — للعلم]

بتغير المعلوم فان هذه العلوم حاصلة قبل حصول الخسوف والجلوس ومعها وبعدها بخلاف ما اذا تعلقت بزمان معين فانها تتغير بتغيره اذا تقرر ذلك فنقول احتج الفلاسفة بان الله تعالى لو علم الجزئيات على وجه جزئي لزم احد الامرين وهو اما الجهل او التغير في صفات الله تعالى والتالي محال بيان الشرطية انه لو علم كون زيد في الدار في زمان معين فعند خروجه منها ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير والجواب عنه منع الشرطية وما قيل في بيانها ضعيف لان عدم ذلك العلم لا يوجب الا تغير اضافة مخصوصة بين علمه وبين ذلك المعلوم لان كونه عالما بذلك المعلوم اضافة بين المعلوم وبين علمه فعند تغير ذلك المعلوم تتغير تلك الاضافة والتغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات قال وقيل العلم ما لا يتناهى الى آخره اقول زعم قوم ان الله تعالى لا يعلم ما لا يتناهى اي غير المتناهي لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز ينتج ما لا يتناهى ليس بمعلوم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان كل ما كان متميزا فغيره خارج عنه وكل ما كان غيره خارجا عنه كان متناهيا فلو كان غير المتناهي متميزا كان متناهيا وهو محال والوجه الثاني انه لو كان عالما بغير المتناهي لكان له علوم غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية هو ان العلم بكل معلوم يغاير العلم بمعلوم آخر لانه يمكن ان يعتقد كون الشيء عالما بشيء مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيلزم ان يكون هناك علوم غير متناهية واما بطلان التالي فاما لاستحالة وجود غير المتناهي في الخارج لما تقدم واما لانعقاد الاجماع

على انتفاء العلوم الكثيرة عن ذاته لان مذاهب العلماء في هذه المسئلة لا تزيد على مذهبين احدهما ان الله تعالى عالم بعلم والآخر عالم لا بعلم فلو قلنا انه عالم بعلمين او اكثر كان ذلك قولا خارقا للاجماع واما قول ابي سهل الصعلوكي انه تعالى عالم بعلوم غير متناهية فلا يعتد به لكونه مسبوقا بهذا الاجماع فيكون حجة عليه والجواب عن الاول بان يقال ان عنيتم بقولكم كل معلوم متميز ان جميع المعلومات من حيث هي متميز فالكبرى ممنوعة وان عنيتم ان كل واحد من المعلوم متميز فالكبرى مسلمة وذلك لا يفيدكم المطلوب لان اللازم ح ان غير المتناهي لا يكون فردا واحدا من المعلومات ولا نزاع فيه والجواب عن الثاني منع الملازمة قوله العلم بكل معلوم يغاير العلم بمعلوم آخر ممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يدل على تغاير العلمين بل على تغاير النسب والتعلقات وذلك انما يستلزم كون المتعلق وهو المعلوم وكون التعلق بينه وبين العلم متناهيين ولا امتناع في عدم تناهي الامور الاعتبارية والعدمية قال الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته الى آخره اقول اختلف الناس في ان الله تعالى هل هو عالم بعلم اولا وان علمه مغاير لذاته او عينه فذهب اصحابنا الى انه عالم بعلم مغاير لذاته وذهبت المعتزلة الى نفي العلم وسائر الصفات الحقيقية وقالوا ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات وقادر بلا قدرة بل بالذات وذهب بعض الفلاسفة الى ان علمه عين ذاته على معنى ان علمه متحد بذاته ونسب هذا المذهب الى المشائين وهم اصحاب ارسطو وكذا الكلام في القدرة والحيوة احتج اصحابنا بوجهين احدهما يدل على مغايرة العلم وغيره من الصفات لذاته والثاني على مغايرة العلم فقط تقرير الوجه الاول ان البديهة تحكم بالفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم او قادر فان الاول بمجرد الموصوف والثاني هو الموصوف مع الصفة ولو كان المفهوم من علمه عين المفهوم من ذاته لما كان كذلك وايضا فانا نعلم العلم بوجوده

ذات الله تعالى نفتقر الى دليل يدل على وجوده هو علمه وقدرته وتقرير الوجه الثاني
ان تعالى العلم اما ان تكون اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم كما هو مذهب بعض المتكلمين
ومختار الامام في بعض تصانيفه وقد اعترف ابو علي وابو هاشم الجبائيان بهذا الزائد
ولكن يسميانه العالمية لا العلم فلا نزاع في المعنى واما ان تكون عبارة عن صفة حقيقية
تقتضي اضافة بينها وبين المعلوم كما هو مذهب الاشاعرة واما ان تكون عبارة عن صور
المعلومات القائمة بانفسها في الخارج وهي المثل الافلاطونية فان افلاطون ذهب الى ان
لكل معلوم مثالا في الخارج قائما بنفسه اذا التفتت اليها النفس ادركتها واما ان تكون
عبارة عن صور المعلومات القائمة بذات العالم كما هو مذهب جمهور الحكماء وعلى كل
تقدير من هذه التقادير يكون مفهوم العلم مغايرا لمفهوم ذات الله تعالى وهو المطلوب
واما ما ذهب اليه الفلاسفة من الاتحاد ففساده يعلم من الدليل الذي ذكرنا على بطلان اتحاد
الاثنين قال احتجوا بوجوه الى اخره اقول احتج منكروا الصفات
بوجوه اما الفلاسفة فاحتجوا بان القول بالصفات يؤدي الى ان يكون الباري تعالى
قابلا للشيء وفاعلا له وهو محال لان الصفات لما كانت مفتقرة الى الموصوف كانت
ممكنة والمؤثر الاثار الموصوف اعني الواجب لذاته فيكون ذات الواجب فاعلا
للصفات وقابلا لها وانه محال والجواب منع استحالة كون البسيط قابلا وفاعلا
على ما سبق في بحث العلة والمعلول واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه
الاول انه لو قامت بذات الله تعالى صفات لكانت اما قديمة او حادثة والتالي بقسميه
باطل اما كونها قديمة فلوجهين احدهما ان القول به يؤدي الى كثرة القدماء
وتعددهم وذلك كفر باجماع المسلمين الاترى ان الله تعالى حكم بكفر النصارى في

قوله

في قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الاقانيم الثلاثة اي
الصفات الثلث وهي الوجود والعلم والحيوة فاذا لزم الكفر من اثبات ثلث
صفات فلزومه من اثبات ثماني صفات كما هو مذهب بعض المتكلمين او تسع صفات
كما هو مذهب بعض اخر كان اولى والصفات الثمانية هي الحيوة والقدرة والعلم
والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء والتسع هي هذه الثمانية مع
التكوين وثانيهما انه لو كانت الصفات القائمة بذات الباري تعالى قديمة لشاركها
الذات في القدم وهو وصف ثبوتي وامتاز عنها بخصوصية فيكون كل واحد
من الذات والصفة مركبة من المشترك والمميز فلزم تركب الواجب لذاته وهو
محال والذي يدل على ان القدم وصف ثبوتي هو انه عبارة عن نفي العدم السابق
ونفي النفي ثبوت واما بطلان كون الصفات حادثة فلاستلزامه قيام الحوادث
بذات الله تعالى وانه محال والجواب انا نختار كون الصفات قديمة ولا نسلم ان
كثرة الصفات القديمة توجب الكفر بل الموجب للكفر كثرة الذوات القديمة والباري
تعالى انما كفر النصارى لانهم وان سموا الاقانيم صفات الا انهم قائلون في الحقيقة
بكونها ذوات وذلك لانهم اعتقدوا ان اقنوم الكلمة اي العلم انتقل من ذات الله تعالى
الى بدن عيسى وصار معه هيكلا مخصوصا والشيء الذي ينتقل من ذات الى اخرى
يكون ذاتا لا صفة قوله ولزم التركيب قلنا لا نسلم فان القدم امر عدمي لما تقدم
والاشتراك في العدميات لا يوجب التركيب قوله القدم عبارة عن العدم السابق
قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن نفي المسبوقية بالعدم والمسبوقية امر وجودي
سلمنا كونه وصفا ثبوتيا لكن الاشتراك فيه لا يوجب التركيب لكونه اشتراكا في امر

عارض والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب قال الثالث عالمية الله تعالى الى آخره
أقول هذا الوجه هو الذي يعد من الوجوه التي تمسكت بها المعتزلة وتقرير هذا الوجه ان يقال
لو كانت عالمية الله تعالى واجبة لذات الله تعالى لم تكن معللة بالعلم والمقدم حق اما بيان الشرطية
فظاهر واما حقية المقدم فلان العالمية لو كانت جائزة لكان جهة وجه تعالى عن العالمية وهو محال
وكذا الكلام في القادرية المعللة بالقدرة والحيية المعللة بالحيوة وتوجيه الجواب ان يقال
ان الوجوب يطلق على معنيين احدهما الوجوب بالذات والآخر الوجوب بالغير فان عنيتم بالوجوب
في هذا الموضع المعنى الاول فلا نسلم حقية المقدم لان العالمية عندنا واجبة بالعلم لا بالذات
والعلم ايضا واجب لا لذاته بل لاقتضاء ذات الواجب اياه وان عنيتم المعنى الثاني فلا نسلم صدق
الشرطية فان الواجب لا يستغني عن العلة اذا كان واجبا لذاته واما اذا كان واجبا للغير
فلا قال الرابع لو زاد علمه وقدرته الى آخره أقول تقرير هذا الوجه ان يقال لو كان
علم الله تعالى وقدرته امرا زائدا على ذاته لكان الله تعالى محتاجا في ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى
الغير وهو العلم والقدرة والحاجة على الله تعالى محال وتوجيه الجواب ان يقال ان كان العلم
والقدرة عبارة عن نفس التعلق بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور فالافتقار
الى الغير يكون ممنوعا لان الموجب للعلم والقدرة نفس الذات وان كان عبارة عن الصفة
المقتضية للتعلق فنقول لا نسلم ان الاحتياج افتقار تعلق علمه بالمعلومات الى صفة العلم
وافتقار تعلق قدرته بالمقدورات الى صفة القدرة فلا نسلم استحالة هذا لجواز ان يكون ذات
الله تعالى مقتضية للعلم والعلم يكون موجبا للتعلقات العلمية ومقتضية للقدرة والقدرة
تكون مقتضية للتعلقات الايجادية لم قلتم بان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا في هذه ادعيتم
بالحاجة الا هذا وهذا وجه آخر في الجواب وهو منع الشرطية بناء على ان صفات الله تعالى

ليست عين ذاته ولا غيره قال الثالث في الحيوة الى آخره أقول اتفق جميع العقلاء
على ان الله سبحانه وتعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى الحيوة فذهب الجمهور من الفلاسفة وابو الحسين البصري
من المعتزلة الى ان معنى الحيوة هو انه لا يمتنع منه ان يعلم ويقدر اعني صحة العلم والقدرة فليس
هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء هذا الامتناع وذهب جمهور اصحابنا الى انها صفة حقيقية
قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة واحتجوا على ذلك بانها لو لم تكن صفة حقيقية لزم
الترجيح بلا مرجح لان ذات الباري تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية ثم ان ذات الله تعالى
يصح عليه العلم والقدرة وبعض الذوات كالجمادات لا يصح عليها ذلك فلو لا اختصاص ذات الباري
بما يقتضي هذه الصحة لكان حصول هذه الصحة له دون غيره ترجيحا بلا مرجح وهو محال واجاب
المصنف عن هذا الدليل اولا بان ما ذكر ثم ينتقض بانصاف ذاته تعالى بتلك الصفة المقتضية
لصحة العلم والقدرة مع ما لاجله صح الاتصاف والا لعاد الكلام اليه ويتسلسل وثانيا بانا لا نم
انه لولا اختصاص الواجب بما يقتضي صحة العلم لزم الترجيح من غير مرجح وانما يلزم ان لو لم
يكن ذاته مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون ذاته المخصوصة كافية في اقتضاء
صحة العلم والقدرة فلا حاجة الى امر زائد والى الجواب الاول اشار بقوله وينتقض باتصافه بتلك الصفة
والى الثاني بقوله ويندفع بان ذاته المخصوصة كاف في الاقتضاء ومن هذا تبين لك ضعف قوله
ويندفع جوابا عن النقض مع ان صحيح لفظ المحصل يدل على ما قررنا قال الرابع في الارادة
الى آخره أقول اتفق الجمهور على ان الله تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معنى ارادته فقال الحكماء
هي علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام العالم حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونها عناية وبعبارة
اخرى هي علم الله تعالى بما هو الاحسن الاكمل بنوع من صدوره عنه وقال ابو الحسين البصري
انها عبارة عن علم الله تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وهذا يشعر بان الارادة

مغاير للداعي ضرورة تغاير العلم والمعلوم وقد نقل عنه ايضا ان الارادة هي الداعي في الغائب
وزائدة عليه في الشاهد وقال النجار معنى كون الله تعالى مريدا انه غير مغلوب ولا مكره وقال
الكعبي ان معناه في افعال نفسه علمه بها وفي افعال غيره كونه آمرا بها وعند اصحابنا وابي علي و
ابي هاشم من المعتزلة ان الارادة صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى زائدة على العلم والقدرة مرجحة
لبعض مقدوراته على بعض لنا انا وجدنا بعض افعال الله تعالى متقدمة وبعضها متاخرة مع ان
ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك
افتقر ذلك التقدم والتاخر الى مخصص ومرجح فذلك المرجح اما القدرة او العلم او صفة اخرى
لا جائز ان يكون هو العلم لان العلم بالوقوع تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا لذلك العلم لزم
الدور ولا جائز ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع
الاوقات على السوية ولان شان القدرة التاثير والايجاد والمفهوم من كون الشيء مؤثرا
وموجدا غير المفهوم من كونه مرجحا ومخصصا لان الايجاد يتوقف على الترجيح والتخصيص
فثبت انه لا بد من شيء آخر يكون مخصصا ومرجحا ولا اشكال ان الحيوة والكلام والسمع والبصر
لا يصلح لذلك لان الحيوة كالقدرة في تساوي النسبة والسمع والبصر كالعلم في التبعية والكلام
لا تعلق له بالايجاد فلا بد من اثبات صفة اخرى خاصيتها الترجيح والتخصيص وهي المسماة
بالارادة قال لا يقال امكان وجود كل حادث مخصص الى آخره اقول لما فرغ من تقرير
الدليل ذكر عليه اعتراضين تقرير الاول ان يقال لا نسلم ان وجود المقدورات في اوقات معينة
يحتاج الى مرجح ولا نسلم ان تقدم المتاخر وتاخر المتقدم جائز فان من الجائز ان يكون
امكان كل حادث مخصوصا بوقت دون وقت فقبله او بعده انما لم يوجد لامتناعه وايضا جاز
ان وجود هذه الحوادث العنصرية في عالمنا مشروطة بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية

بان يكون الباري تعالى مع كل حركة معينة واتصال مخصوص علة لحدوث حادث معين
فقبل وجود ذلك الاتصال يمتنع ذلك الحادث وتقرير الاعتراض الثاني ان يقال سلمنا انه
لا بد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو العلم قوله العلم بالوقوع تابع
للوقوع فلا يكون مرجحا للوقوع قلنا نحن لا نقول ان المرجح للوقوع هو العلم بالوقوع
بل العلم انما يكون مرجحا لاحد الوجهين احدهما ان يعلم ان الحادث المعين سيوجد في وقت
معين وكل ما علم الله تعالى يستحيل خلافه واذا كان كذلك كان علم الله تعالى بانه سيحدث في
الوقت الفلاني كافيا في الترجيح وثانيهما ان حدوث الشيء في وقت معين قد يستلزم مصلحة
لا تكون في غيره فعلم الله تعالى باستلزامه للمصلحة يكون مرجحا لحدوثه فيه لان خلاف الاصلح
يستحيل وقوعه فظهر مما ذكرنا ان قوله يرجحه خبر للمبتداء الذي هو علم في قوله او علمه لا يتعلق
بقوله امكان وجود كل حادث كما سبق الى بعض الاوهام قال لانا نقول الى آخره اقول
لما فرغ من الاعتراض شرع في الجواب توجيه الجواب عن الاعتراض الاول ان يقال اما
وجه افتقار المقدورات الى المخصص فقد تقدم واما السند وهو اختصاص امكان
الحادث بوقت معين فباطل لانه لما صح امكان وقوع الفعل في وقت معين وجب ان يكون
ممكنا في كل الاوقات اذ لو كان ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان
وانه محال ولا جاز انقلابه الى الوجوب ايضا وذلك يوجب انسداد باب الصانع ولقائل
ان يقول ان العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن الحصول في لا يزال وذلك يدل على
جواز انقلاب الممتنع ممكنا فان اجيب بان المحال انما هو وجود الفعل الازلي وذلك ثابت
دائما واما الفعل في لا يزال فهو ممكن وهذا الامكان ثابت دائما فلا انقلاب فيقال اذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود الحادث المعين ممتنعا في وقت معين وممكنا في وقت آخر ولا يزال

ذلك الامتناع ولا هذا الامكان ولا يلزم الانقلاب واما السند الثاني وهو استناد الحوادث
الى الاتصالات الفلكية فلا يغني عن الارادة لانا ننقل الكلام الى تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
التي هي شرط لحدوث الحوادث العنصرية ونقول ان الافلاك لكونها بسيطة كان جميع الاوضاع
بالنسبة اليها متساوية فكما امكن حركتها على وجه يؤدي الى اتصال يوجب حدوث حادث
معين امكن ان يتحرك ايضا على وجه لا يؤدي الى ذلك وكذا يمكن ان يتحرك بحيث تصير المنطقة دائرة
اخرى بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال او من الشمال الى الجنوب ويكون منطقتها على وضع الدائرة
المارة بالاقطاب الاربعة وكذا امكن ان يكون الكواكب التي كونت في جانب من الفلك متكونة في
جانب آخر غير الذي هي فيه واذا كان كذلك لزم افتقار تلك الاتصالات والاوضاع المعينة
الى مخصص ووجب الانتهاء الى الارادة دفعا للتسلسل واعلم ان تعليل امكان الحركة على وجه
آخر بالبساطة غير واضح لان البساطة لا تستلزم تساوي جميع الاوضاع والحركات بالنسبة
الى البسيط فالاولى ترك هذا التعليل وتوجيه الجواب عن الاعتراض الثاني ان نقال في جواب
السند الاول ان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث سيوجد لو كان
لاجل ذلك العلم لزم الدور وفي جواب السند الثاني انا سنقيم الدلالة على ان رعاية الاصلح
غير واجبة على الله تعالى بل افعال الله تعالى يمتنع ان تكون معللة بالمصالح قال احتج
المخالف الى اخره اقول احتج المنكرون لكونه تعالى مريدا بانه لو كان مريدا فاما ان يريد
لغرض او لا لغرض وكلاهما محال اما الاول فلان من كان فعله لغرض كان مستكملا بذلك الغرض
والمستكمل بالغرض ناقص لذاته وهو على الله تعالى محال واما الثاني فلانه عبث وهو
على الله تعالى محال ولانه يفضي الى الترجيح من غير مرجح والجواب انا نختار القسم الثاني قوله
يلزم العبث قلنا لا نسلم فان ارادة الله تعالى لذاتها تقتضي التعلق بايجاد الشيء المعين

في وقت

في الترجيح من غير مرجح جانب الرجحان او الترجيح

في وقت معين ولا يلزم منه نفي الاختيار لما تقدم واما الترجيح من غير مرجح فقد عرفت
جوازه في حق القادر قال فرع ارادته الى اخره اقول ارادة الله تعالى اما ان يكون
قديمة قائمة بذات الله تعالى وهو قول اصحابنا واما ان يكون حادثة وعلى هذا التقدير اما ان
يكون قائمة بنفسها لا في محل وهو قول بعض المعتزلة واما ان تكون قائمة بذات الله تعالى وهو
قول الكرامية احتج اصحابنا بوجهين الاول ان الارادة لو كانت حادثة لافتقرت
الى ارادة اخرى لما بينا ان احداث الشيء وخلقه لا يصح الا بالارادة ولو افتقرت تلك الارادة
الى ارادة اخرى لافتقرت الارادة الاخرى الى ارادة ثالثة وهلم جرا فيلزم تسلسل الارادات
الى غير النهاية وانه محال الوجه الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان يكون قائمة
بنفسها او قائمة بذات الله تعالى والثاني محال بالتسمية اما الاول فلوجهين احدهما ان قيام
العرض بنفسه لا في محل غير معقول ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد وبياض وغيرهما لا في محل
وثانيهما ان ذوات الحيوانات يصح عليها الارادة فلو وجدت الارادة لا في محل كانت نسبة
تلك الارادة الى ذات الله تعالى كنسبتها الى سائر الذوات فالقول باختصاصها بذات الله
تعالى دون غيره يكون ترجيحا من غير مرجح فان قيل ذات الله تعالى لا في محل وهذه الارادة
ايضا لا في محل فكان اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى اولى من اختصاصها بسائر الاحياء
قلنا كونها لا في محل مفهوم سلبي فلا يجوز ان يكون علة للاختصاص لان السلب لا يكون علة
للثبوت واما بطلان القسم الثاني فلما تقدم من ان ذات الله تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث
قال الفصل الثاني في سائر الصفات الى آخره اقول لما فرغ من اثبات الصفات
التي تتوقف عليها افعال الله تعالى شرع في اثبات الصفات التي لا تتوقف عليها الافعال
السائرة ههنا بمعنى الباقي وهذا البحث يشتمل على مباحث الاول في اثبات السمع والبصر

اعلم ان قدماء الفلاسفة انكروا كون الباري تعالى سميعا بصيرا واتفق المسلمون على ان
الله تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معنى ذلك فقالت حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري
ان ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها فعلى هذا يكون السمع و
البصر عبارتين عن علم خاص وقال جمهور المعتزلة والاشاعرة والكرامية انهما صفتان
مغايرتان للعلم زايدتان على الذات ثم لاصحابنا في اثبات السمع والبصر مسلكان
احدهما هو الاستدلال بالادلة النقلية وهي قوله تعالى انني معكما اسمع وارى
وقوله تعالى حكاية عن ابرهيم لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقوله وهو السميع
العليم وقوله تعالى انك انت السميع العليم الى غير ذلك من الايات فان هذه الحجج انما
دلت على انه سميع بصير فليس في العقل ما يصرفها عن الظواهر ويوجب تاويلها
فوجب الاقرار بها واعلم ان هذه الحجج انما دلت على كونه سميعا بصيرا ولم تدل
على مغايرتهما العلم ولهذا لم يتعرض المصنف للمغايرة واكتفى بمذهب الحكيم واكثر
الاصحاب احتجوا على ذلك بالدليل العقلي واليه اشار بقوله واستدل الى آخره
وتقريره انه تعالى لو لم يتصف الله تعالى بالسمع والبصر لكان ناقصا والتالي
محال بيان الشرطية ان الله تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر
ومن صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها كان متصفا بضدها فلو لم يكن الله تعالى
متصفا بالسمع والبصر لكان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص قال المصنف
وهذا الدليل اقناعي لا برهاني لان للخصم ان يقول لا نسلم ان كل حي يصح اتصافه
بالسمع والبصر والشاهد لا يفيد لجواز ان تكون حيوة الباري تعالى مخالفة
لحياتنا وبتقدير الاشتراك جاز ان تكون ماهية الباري تعالى غير قابلة للاتصاف

بها وايضا لا نسلم ان عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله لان من لم يتصف بصفة اتصف
بضدها قلنا ان اريد بضد الصفة عدمها كان معنى هذا الكلام ان من لم يتصف
بصفة اتصف بعدمها وهو حق لكن لا نسلم استحالة اتصاف الباري تعالى بعدم السمع
والبصر وكونه نقصا فانه عين النزاع وان اريد بالضد معنى وجودي مناف
لتلك الصفة فلا نسلم ان للسمع والبصر ضدا بهذا المعنى واما الصمم والعمى فلا نسلم
وجوديتهما قال احتج المخالف بوجهين الى اخره اقول احتج المخالف بوجهين
تقرير الاول انه تعالى لو كان الباري تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره
اما قديمين او حادثين والتالي محال اما الاول فلانهما لو كانا قديمين يلزم
قدم المسموع والمبصر ايضا لاستحالة وجود السمع بلا مسموع والبصر
بلا مبصر وذلك يستلزم قدم العالم وهو باطل عندكم واما الثاني فلانهما لو
قاما بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث وان قاما بغير ذات الله تعالى كان
صفة الشيء قائمة بغيره وان قاما لا في محل لزم قيام العرض بنفسه والكل محال
والجواب انه تعالى لم لا يجوز ان يكونا قديمين قوله يلزم قدم المسموع والمبصر
ممنوع لان السمع والبصر صفتان تقتضيان التعلق بالمرئي والمسموع بشرط
حضورهما وحدوثهما فيكون الصفة قديمة والتعلق حادثا كما في العلم ولا استحالة
فيه الوجه الثاني ان السمع والبصر لا يحصلان الا مع تاثر الحاسة لان الابصار
انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع بوصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ فهما اما ان يكونا نفس ذلك التاثر او يكونا مشروطا بالتاثر
وذلك على الله محال لانه من صفات الاجسام والجواب لا نسلم انهما لا يحصلان الا بالتاثر

الحاسة اما الابصار فلما تقدم من انطباع العظيم في الصغير واما السمع فلان الوصول
لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب قال الثاني في الكلام
الى آخره اقول اتفق المسلمون على كون الباري تعالى متكلما والذي يدل عليه ما ثبت عندنا
بالتواتر الظاهر ان جميع الانبياء والرسل اتفقوا على انه امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا و
اخبرهم بكذا فوجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا ولا نعني بالمتكلم الا من شانه ذلك
فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا بقول الانبياء والرسل على كونه تعالى متكلما مع ان نبوة
الانبياء عليهم السلام لا تثبت الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما قلنا لا نسلم ان العلم بصحة نبوة
الانبياء موقوف على العلم بكونه متكلما لانه لما ظهرت المعجزات على وفق دعواهم ثبت كونهم
صادقين سواء علمنا كونه متكلما او لم نعلم ذلك قال وكلامه ليس بحرف ولا صوت الى آخره
اقول اختلف الناس في حقيقة كلام الله تعالى فذهبت الحنابلة والكرامية والمعتزلة الى ان كلام
الله تعالى هو الحروف والاصوات الدالة على المعاني لكن الحنابلة ذهبوا الى انها قديمة قائمة بذات
الله تعالى وذهبت المعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه تعالى متكلما
كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة وقال ابو هذيل
قوله للشيء كن عرض حادث لا في محل وسائر كلامه عرض قائم في جسم من الاجسام وذهب اصحابنا
الى ان كلام الباري تعالى مفهوم هذه الالفاظ المسمى بالكلام النفسي وهو المعنى القائم بذات
الله تعالى المعبر عنه بالعبارات المختلفة فانا نعلم بالضرورة ان الانسان اذا اراد ان يقول
اسقني ماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك
الطلب مغايرة لذلك اللفظ لان اللفظ يختلف باختلاف الازمنة والامكنة والطلب لا يختلف باختلافهما
ولان اللفظ لكونه اصطلاحيا يمكن فيه التغير والتبدل بخلاف المعنى النفسي انه لو اصطلح الواضع

على ان ضرب امر واضرب خبر لكان جائزا ولو قال حقيقة الطلب يمكن ان ينقلب خبرا او
بالعكس لكان محالا وهو مغايرة للعلم ايضا لان الكلام والعلم قد يتخالفان ويتناقضان وذلك
لان الانسان حال ما يكون عالما بان العالم حادث يمكنه ان يقول في الذهن العالم قديم مع
انه ليس بعلم وايضا الكلام مع قصد الخطاب دون العلم ومغايرة للارادة ايضا لان الله تعالى
قد يامر بما لا يريد فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه مريد للايمان
منه والا لزم ان يكون ارادة الله تعالى مخالفة لعلمه وانه محال والا لما كان علمه مطابقا فان قلت
ان الكلام في لغة العرب انما يطلق على المركب من الحروف والاصوات فكيف يصح اطلاقه على الباري
تعالى باعتبار المعنى القائم به قلت الكلام قد يطلق على الكلام النفسي ايضا كقول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما • جعل اللسان على الفؤاد دليلا • واعلم ان التحقيق انه لا نزاع بيننا
وبين المعتزلة فيما ذهبوا اليه في المعنى وذلك لاتفاقنا على ان الله تعالى يصح منه ايجاد الحروف
والاصوات في الاجسام بل جميع المخلوقات واقعة بقدرة الله تعالى فلا يمكننا انكار كونه موجدا
لها نعم النزاع انما وقع في ان اسم المتكلم هل وضع في اللغة لهذا المعنى ام لا وذلك بحث لغوي
والمتكلمون طولوا فيه فلا فائدة فيه والحق ان الاطناب في جميع صفات الله تعالى قليل
الجدوى فان كنه حقيقة الله تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقول وقوله فرع خبر الله تعالى
صدق الى آخره ظاهر غني عن الشرح قال الثالث في البقاء الى آخره اقول
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان البقاء وهو استمرار الذات صفة قائمة
بذات الله تعالى وهو باق بتلك الصفة وذهب القاضي وامام الحرمين والامام فخر الدين
الرازي رحمه الله الى نفي تلك الصفة عنه وان الباري تعالى باق بذاته واحتج الامام على
بطلان مذهب الشيخ ابي الحسن بوجهين تقرير الاول ان تعالى لو كان الله تعالى ببقاء يقوم بذاته

ان صح

والكرامية صح

حادث

اعلم ان الكلام يطلق على الالفاظ الدالة على ما في النفس كما تقول سمعت كلام فلان وقد يطلق على مدلول الالفاظ وهي المعاني التي في النفس كما قيل ان الكلام لفي ... والاصولي يبحث عن الكلام بالمعنى الاول والمتكلم يبحث عن الكلام بالمعنى الثاني ه صح

ابطاله

لو كان الباري

كان ذلك البقاء باقيًا لان ما لا يكون باقيًا يستحيل ان يكون موجبًا لبقاء غيره واذا
كان باقيًا فبقاؤه اما ان يكون بنفسه او ببقاء آخر والاول محال لاستلزامه افتقار
الذات الى الصفة واستغناء الصفة عنها والثاني ايضا محال لاستلزامه التسلسل
وتقرير الوجه الثاني انه تعالى لو كان كونه باقيًا بسبب شيء غير ذاته يلزم ان يكون
الواجب لذاته واجبًا للغير وانه محال واعترض بعض المعاصرين على الوجه الاول بمنع
بان بقاء البقاء عين ذاته كما في وجود الوجود فاندفع التسلسل وعلى الثاني بانه لا
امتناع في افتقار صفة للماهية الى صفة اخرى لها وهذا ضعيف اما الاول فلان بقاء
البقاء لو كان نفس ذاته لزم كون البقاء باقيا بنفسه وقد ابطلناه واما الثاني
فلان افتقار وجود الشيء الى صفة اخرى له ممتنع لما تقدم وكونه تعالى باقيًا بالبقاء
يستلزم ذلك واحتج الشيخ الاشعري بان الشيء حال حدوثه لا يكون باقيًا لان البقاء
عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث محال
ثم انها تصير باقية فهذا التجدد والتبدل اما ان يكون في الذات او في غيرها
والاول باطل لان الذات الباقية في الزمان الثاني هي الذات الحاصلة في
الزمان الاول فتعين ان يكون التبدل في الغير وهو اما ان يكون من عدم الى
عدم او لا يكون والاول باطل لان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يقتضي ثبوت
احديهما فتعين الثاني ولا شك ان عدم البقاء ليس وصفا ثبوتيًا فتعين ان يكون
البقاء وصفا ثبوتيا ولمانع ان يمنع ان التبدل يستدعي ثبوت احدى الحالتين في
بسند النقض الذي يأتي واجاب المصنف اجمالا وهو انه لو صح ما ذكره تم من الدليل
لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لانا نقول الذات كانت حادثة

حال

حال الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة وتبدل احدى الحالتين بالاخرى يستدعي ثبوت
احديهما ولا شك ان عدم بقائها حادثة ليس وصفا ثبوتيا فيكون حدوثها ثبوتيا وقد تقدم
بطلانه وبالجملة فكما ان الاستمرار حصل بعد ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان كان فان اقتضى
الاول كون الاستمرار زائدا فليقتض الثاني كون الحدوث ايضا والتحقيق ان البقاء سواء كان
بقاء الباري تعالى او بقاء الحوادث امر عقلي لا وجود له في الخارج اما الاول فلان بقاء الباري تعالى
عبارة عن امتناع عدمه والامتناع عدمي واما الثاني فلان بقاء الحوادث عبارة عن مقارنة وجودها
لزمانين فصاعدا ومقارنة الزمان امر عقلي اما لكونها من النسب والاضافات واما لكون
الزمان امرا عقليا كما ذهب اليه المتكلم وايضا البقاء عبارة عن استمرار الذات وهو عدمي
لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان ثبوتيا لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو
محال قال الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ الى اخره اقول ذهب الظاهريون
من المتكلمين الى ان الصفة لله تعالى وراء السبع او الثمانية وهي الحيوة والقدرة والعلم و
الارادة والسمع والبصر والكلام والثامن البقاء وزعموا ان الوجود عين الماهية و
البواقي راجعة اليها او اضافيات او سلوب وزاد الشيخ الاشعري صفات اخر وهي الاستواء
واليد والوجه والعين لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم كل شيء
هالك الا وجهه ولتصنع على عيني تجري باعيننا واما غيره من المتكلمين فمنهم من اول هذه
الايات كما ذكره المصنف ومنهم من قال الادلة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فالاولى
التوقف وتفويض علمها الى الله تعالى اقتداء بالسلف قال الخامس التكوين الى اخره اقول
ذهب قوم من حنفية ما وراء النهر الى ان التكوين صفة الله تعالى قديمة مغايرة للقدرة و
يسمى خلقا ايضا واحتجوا على المغايرة بوجهين الاول ان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا

السمع

اخرى

بخلاف متعلق التكوين اما الاول فلان الله تعالى قادر على خلق الشموس والاقمار الكثيرة في
هذا العالم لكنه ما خلقها واما الثاني فلقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون والوجه الثاني ان القدرة موثرة في امكان وجود الشيء والتكوين موثر في نفس وجود ذلك الشيء
واجاب عن هذا الوجه بان القدرة لا تاثير لها في امكان المقدور لان الامكان للممكن ذاتي له وما
بالذات لا يكون بالغير فيكون القدرة موثرة في نفس وجود الاثر والتكوين هو التعلق الحاصل
بين القدرة والمخلوق حال الايجاد ولذلك ترتب عليه وجود المخلوق على معنى انه كلما يتحقق
التكوين يتحقق الوجود كما قال الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه الآية واعلم ان قوله والتكوين
هو التعلق الى آخره يصلح ان يكون جوابا عن الوجه الاول وبيانا لكون التكوين حادثا وفي ذلك
بان يقال ما ذكرتم من الدليل انما يدل على مغايرة التكوين القدرة لا على كونه صفة حقيقية لجواز
ان يكون التكوين عبارة عن التعلق بين القدرة والمخلوق واذا كان كذلك كان متاخرا
عن وجود المخلوق فكان حادثا قال السادس انه سبحانه يصلح ان يرى الى آخره اقول
قبل الخوض في المقصود لا بد من بيان ان الرؤية حالة زائدة على العلم وذلك لانا اذا علمنا شيئا
علما جليا ثم رأيناه علمنا بالبديهة تفرقة بين الحالتين مع حصول العلم فيهما فهذه الحالة
الزائدة عند النظر الى ذلك المرئي هي الرؤية ثم نقول اتفق اهل السنة على ان الله تعالى
يصح ان يرى بمعنى انه ينكشف لعباده ويظهر لهم بحيث يكون نسبة ذلك الانكشاف الى ذاته
المخصوصة كنسبة الابصار الى هذه المبصرات المادية لكنه يكون مجردا عن ارتسام صورة
المرئي وعن اتصال الشعاع بالمرئي وعن المحاذاة والجهة والمكان خلافا للمعتزلة في
الرؤية مطلقا وللمشبهة والكرامية في خلوها عن المواجهة والمكان فانهم انما جوزوا
رؤية الله تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمصنف استدل اولا على اثبات

الرؤية

امرنا صح

اقول

الرؤية ثم استدل ثانيا على كونها مبرأة عن الانطباع والمواجهة واتصال الشعاع اما الاول
فالمعتمد فيه الوجوه السمعية الاول ان موسى سأل الرؤية في قوله ارني انظر اليك فلو كانت
الرؤية ممتنعة لما سألها لان سؤال الممتنع يكون عبثا او جهلا وهو على الانبياء ممتنع وكيف يجوز ان يكون
كل واحد من آحاد المعتزلة عالما بامتناع رؤية الله تعالى وموسى مع علو قدره في الرسالة و
النبوة يكون جاهلا فان قيل لم لا يجوز ان يكون المسؤول بقوله ارني انظر اليك امرا يفيد العلم
الضروري بوجوده تعالى واطلاق لفظ الرؤية على العلم الجلي مجاز مشهور قلنا ان موسى
كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به
وجودك الوجه الثاني ان الله تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل في قوله فان استقر مكانه
فسوف تراني واستقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن لان بتقدير وجود ذلك الشرط
ان لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالى وهو محال فان قيل لا نسلم امكان وجود المعلق
عليه لان المعلق عليه استقرار الجبل حال كونه متحركا اذ الاستقرار في غير حال الحركة واقع فكان
يجب حصول وجود الرؤية لكنها ما حصلت بالاجماع فالجواب ان المعلق عليه استقرار الجبل مطلقا
واستقرار الجبل من حيث هو ممكن ودلالة الآية على ما ذكرتم من التقييد فعلم من هذا التقدير
فائدة قوله وهو من حيث هو ممكن الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة ووجه
التمسك ان النظر ان كان الرؤية فقد صح المطلوب وان كان تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا
لرؤيته تعذر حمله ههنا على ظاهره فلا بد من حمله على الرؤية من باب اطلاق السبب على المسبب
مجازا والقول بان الى واحد الآلاء وان النظر هو الانتظار اي منتظرة نعمة الله تعالى ضعيف
لان الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الآية دلت على تخصيص شأن الكفار لكونهم محجوبين من الرب سبحانه وتعالى

يفيد العلم صح

الى ربها ناظرة صح

وهذا يقتضي ان يكون المؤمن مبتدا عنه ولا يكون محجوبا قوله واما الثاني اي واما كون الرؤية
مجردة عن الارتسام وغيره مما ذكرناه فلان الله تعالى منزه عن الجهة والمكان لما تقدم ويمتنع
المواجهة ايضا وعند ذلك يمتنع الارتسام واتصال الشعاع به ايضا لتوقفهما على المواجهة و
المحاذاة قال واستدل الى اخره اقول احتج بعض اصحابنا على جواز الرؤية بالمعقول
وهو ان الجوهر والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية اما صحة رؤية الجوهر فلانا نرى الطويل و
العريض فالمشاهد الذي هو الطول اما ان يكون جوهرا او عرضا والثاني باطل لان العرض لا
بد له من محل يقوم به وقد ثبت كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فمحل ذلك العرض ان كان جزءا
واحدا يلزم اتصاف ذلك الجزء بالطول لكن الموصوف بالطول اكثر منه اذا اشير اليه
موصوفا به فيلزم ان يكون الجزء الذي هو الطويل قابلا للقسمة فيلزم انقسام ما لا يتجزى
وانه محال وان كان اكثر من جزء واحد يلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد وانه
محال واما صحة رؤية العرض فلانا نرى السواد والبياض وغيرهما من الاعراض واذا
كان صحة الرؤية مشتركة بينهما وجب ان يكون المصحح للرؤية مشتركا بينهما لان الحكم المشترك
يجب تعليله بعلة مشتركة والمشترك بين الجوهر والعرض هو الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح
ان يكون علة لصحة الرؤية لان الحدوث عدمي لما تقدم فلا يصلح للعلية فتعين ان يكون
صحة الرؤية معللة بالوجود والباري تعالى موجود فوجب ان يصح رؤيته لان الاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في المعلول واعترض الامام على هذا الدليل بوجوه احدها لا نسلم
ان الجوهر مرئي بل المرئي هو الاعراض قوله الطويل مرئي وهو جوهر قلنا لا نسلم ان
الطول جوهر فانه عبارة عن تاليف الجوهرين في سمت مخصوص والتاليف عرض فيكون
المرئي هو العرض لا الجوهر فان قلت لو كان الطول عبارة عن التاليف لكان عرضا

فمحله

فمحله اما جزء واحد او اكثر وكلاهما باطل لما مر قلت الحصر ممنوع لجواز ان
يكون محله الجسم من حيث هو جسم واعلم ان في هذا الدليل نظرا من وجه آخر لانهم يقولون
انا نرى الطويل ثم يقولون ان الطول نفس الجوهر فيكون الجوهر مرئيا وهذا الكلام
مختبط لانه بعد تسليم كون الطول جوهرا لا يلزم منه ان يكون مرئيا لان الطويل
غير الطول فلا يلزم من رؤيته رؤيته الاعتراض الثاني ان صحة الرؤية امر عدمي
لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا يحتاج الى علة الاعتراض الثالث ان يقال
سلمنا ان الصحة وجودي لكن لا نسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل مشتركة
فان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد كما ان السواد والبياض
يشتركان في التضاد الاعتراض الرابع ان يقال سلمنا ان الاشتراك في المعلول
يوجب الاشتراك في العلة لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هي الحدوث والامكان
قوله الامر العدمي لا يصلح للعلية ممنوع فان العدم جاز ان يكون علة لعدم
آخر وح جاز تعليل صحة الرؤية لكونها عدمية بالحدوث والامكان العدميين
واعلم ان هذا الاعتراض في الكتاب غير حسن لانه انما ذكر بعد تسليم كون الصحة
وجودية وكانه قال وان سلمنا كون الصحة وجودية لا نسلم كونها وجودية الاعتراض
الخامس ان يقال سلمنا ان العلة هو الوجود المشترك لكن لا يلزم منه صحة رؤية
الله تعالى فان الحكم كما يعتبر فيه وجود المقتضي يعتبر فيه وجود الشرائط وانتفاء
الموانع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون حصول الرؤية موقوفا على شرط
ممتنع تحققه بالنسبة الى ذات الباري تعالى كالانطباع والمواجهة وغيرهما وايضا
لم لا يجوز ان يكون ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته تمنع صحة الرؤية

منع

قال احتج المعتزلة الى اخره اقول احتجت المعتزلة على نفي الروية بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واعلم انهم يتمسكون تارة بهذه الآية على انه تعالى لا يراه احد واخرى على انه يمتنع ان يراه احد وتقرير الوجه الاول ان الآية دلت على انه لا يدركه شيء من الابصار ولا فرق بين الروية والادراك بالبصر ولهذا لا يصح ان يقال ادركته بعيني وما رايته ولا ان يقال ما رايته وما ادركته بعيني فيلزم من نفي الادراك بالبصر نفي الروية وهو المطلوب وتقرير الوجه الثاني ان هذه الآية وما قبلها انما ذكرت في معرض المدح واذا كان نفي الابصار مدحا وكمالا كان الابصار ذما ونقصانا والنقصان على الله محال والجواب من وجهين احدهما ان يقال لا نسلم ان الادراك عبارة عن الروية بل انه عبارة عن احاطة الروية فان من راي شيئا وراى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه على معنى ان رويته قد احاطت به من جميع الجوانب واذا كان كذلك فلا يلزم من نفي الروية على سبيل الاحاطة نفي الروية مطلقا لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وهذا كما انا نعرف الله ولا نحيط بكنه حقيقته وثانيهما ان يقال سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن الروية ولكن انما يلزم منه انه تعالى لا يراه جميع الابصار ونحن قائلون بموجبه فان الكافرين لا يرون الله تعالى وذلك نفي روية جميع الابصار وتحقيقه ان قولنا لا تدركه الابصار نقيض لقولنا تدركه الابصار وقوله تدركه الابصار يفيد العموم لان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب قال الثاني في قوله تعالى لن تراني الى آخره اقول الشبهة الثانية للمعتزلة التمسك بقوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا واذا ثبت عدم

الروية في حق موسى ثبت في حق غيره ايضا لانعقاد الاجماع على عدم الفرق وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان لن يدل على التابيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنونه في الآخرة الشبهة الثالثة التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فان الآية دلت على ان كل من يتكلم الله تعالى معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الروية عند الكلام ثبت عدم الروية في غير وقت الكلام ضرورة انه لا قائل بالفصل والجواب ان الوحي كلام يسمع بسرعة وليس فيه دلالة على كون المتكلم محجوبا عن نظر السامع او غير محجوب عن نظره الشبهة الرابعة ان الله تعالى ما ذكر طلب الروية في القران الا وقد استعظمه وذم عليه وذلك في ثلث آيات الاولى واذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون الثانية يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة الثالثة قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا وهذا الاستعظام يدل على ان روية الله تعالى ممتنعة والجواب عنه لم لا يجوز ان يكون الاستعظام لاجل انهم طلبوا الروية على سبيل التعنت والعناد بدليل انه استعظم ايضا طلبهم لانزال الملائكة ولا نزاع في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد ذمهم الله تعالى على ذلك فكذا في سوال الروية قال الخامس ان الابصار في الشاهد الى اخره اقول هذه هي الشبهة الخامسة وتقريرها ان يقال لو صح روية الله تعالى لرايناه الآن والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية يتوقف على مقدمة وهي انه يجب حصول الابصار عند حصول الاشياء الثمانية الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الروية الثالث ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل فالاول كالجسم

في وقت الكلام ثبت عدم الروية في وقت غير الكلام صح

ذلك صح

كبيرا صح

الناظر

ان المقدمة

اللواحق

الذى لزم الاصل

الشبهة

المحاذي للرائي والثاني كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائي اذ العرض لايكون
مقابلا للجسم ولكنها حالة في الجسم المقابل للرائي وكان في حكم المقابل وكالصورة المحسوسة
في المرآة فان الانسان يرى وجهه في المرآة ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان
الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس من المرآة الى الوجه فيكون الوجه جاريا
مجرى المقابل لنفسه الرابع ان لايكون المرئي في غاية القرب الخامس ان لايكون في غاية البعد
السادس ان لايكون في غاية الصغر السابع ان لايكون في غاية اللطافة الثامن ان لايكون
بين الرائي والمرئي حجاب وانما وجب حصول الابصار عند حصول هذه الامور الثمانية
اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ونحن لانراها وذلك
سفسطة اذا تقرر ذلك فنقول اما الشرائط الست الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية
الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته فعلى هذا لو صحت
رؤيته وجب ان لايعتبر في حصول رؤيته الا امران سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان
يرى وهذان الشرطان حاصلان الآن فثبت انه لو صحت رؤيته لوجب ان نراه الآن
ولما لم يكن الامر كذلك لزم عدم صحة الرؤية والجواب عنه من وجهين الاول انا لانسلم
وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثمانية واليه اشار بقوله او لم يكن واجب الحصول
قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لانراها قلنا لانسلم انتفاء الجواز غاية ما في الباب
انه غير واقع لكن عدم الوقوع لايستلزم عدم الجواز كجميع الامور العادية فانا نعلم
قطعا ان ماء دجلة لم ينقلب دما او دهنا مع امكان ذلك والذي يدل على عدم الوجوب هو
انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وليس جميع اجزائه مرئيا والا لرأيناه كبيرا
فالمرئي بعض الاجزاء دون البعض مع ان تلك الشرائط حاصلة بالنسبة الى الاجزاء

الغير

الغير المرئية بحسب حصولها بالنسبة الى المرئية الوجه الثاني ان يقال سلمنا ان حصول هذه
الشرائط يقتضي وجوب رؤية الشاهد لكن لانسلم انها توجب رؤية الله تعالى فان ماهية الله تعالى
مخالفة لماهية غيره والمختلفان بالماهية لايجب استواؤهما في اللوازم فجاز ان يكون رؤية الباري
تعالى متوقفة على شرائط لم تحصل الآن مع انه يمكن حصوله في الآخرة لم قلتم بانه يمتنع والمصنف
قدم هذا المنع على الذي قبله ولايخفى عليك انه لو عكس لكان اولى قال السادس انه تعالى لا
يقبل المقابلة الى آخره اقول هذا اشارة الى وجهين آخرين من حجج المعتزلة تقرير الاول
منهما ان يقال الله تعالى لايقبل المقابلة وكل مرئي يجب ان يكون مقابلا ينتج الله تعالى ليس بمرئي
اما الصغرى فلان المقابلة من صفات المتحيز والممكن واما الكبرى فبالضرورة وتقرير
الثاني ان يقال الله تعالى لايقبل الانطباع في غيره وكل مرئي منطبع في الرائي اما الصغرى
فلتوقف الانطباع على المقابلة ولتنزه الباري تعالى عن الصورة والمثال واما الكبرى
فلما تقدم في بحث المشاعر الخمس والجواب عنه من وجهين احدهما منع الكبرى في القياسين
دعوى الضرورة فيهما باطلة لاختلاف العقلاء فيه وثانيهما نقض الكبرى بابصار الله تعالى
ايانا فان المرئي ليس مقابلا لذات الله تعالى ولا منطبعا فيه مع تحقق الابصار وفيه نظر
لان المدعى ان الابصار بالعين يتوقف على المقابلة والانطباع وليس ابصار الله تعالى ايانا
بواسطة العين فلا يتوجه النقض قال الباب الثالث في افعاله وفيه مسائل الاولى
قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له الى آخره اقول لما فرغ
من صفات الله تعالى شرع في افعاله وهذا الباب يشتمل على مسائل الاولى في خلق الاعمال ذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لاتاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور
واقعان بقدرة الله تعالى وهذا المذهب يسمى بالجبر وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقعة

بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلوة او معصية كالزنا واقع بقدرة العبد فان
الصلوة حركة موصوفة بكونها طاعة والزنا حركة موصوفة بكونها معصية فاصل
الحركة انما يوجد بقدرة الله تعالى واما وصف كونها طاعة او معصية فانما يوجد
بقدرة العبد وقال امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد قدرة وارادة ثم
القدرة والارادة تقتضيان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة
قول ابي الحسين البصري وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان ذات
الفعل تقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وزعم المعتزلة
ان العبد يوجد افعاله باختياره وارادته وهذا المذهب يسمى بالقدر احتجت
الاشاعرة على بطلان مذهب المعتزلة بوجوه ثلاثة الاول ان نقول الفعل من
العبد اما ان يكون ممكنا او ممتنعا واياما كان قول المعتزلة اما اذا كان ممتنعا
فظاهر انه ح يكون مجبورا لا مختارا واما اذا كان ممكنا فلان الفعل يحتاج
الى مرجح يوجب رجحان الفعل على الترك والا لزم الترجيح من غير مرجح فذلك المرجح
اما ان يكون من العبد او من الله تعالى والاول باطل والا لزم التسلسل او الانتهاء
الى ما يكون المرجح من الله تعالى وهو القسم الثاني والقسم الثاني يستلزم المطلوب
لان وجود المرجح يقتضي وجوب ذلك الطرف اذ لو بقي ممكنا ولم يتوقف وجوده
على مرجح آخر لزم الرجحان بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض تمام
المرجح واذا وجب الفعل لزم الجبر لان العبد ح لا يكون مستقلا بالاختيار
وعند ذلك يبطل مذهب المعتزلة بالكلية لا يقال لو صح هذا الدليل لزم نفي
الاختيار عن الله تعالى بعين ما ذكرتم لانا نقول الفرق ظاهر لان ارادة العبد

لما كا

لما كانت محدثة وجب افتقارها الى محدث هو الله تعالى دفعا للتسلسل ويلزم الجبر
بخلاف ارادة الله تعالى فانها لقدمها لا تحتاج الى محدث فلا يلزم الجبر الوجه الثاني لو كان العبد
موجدا لافعاله بنفسه بالاختيار لكان عالما بتفاصيلها لان الفعل الاختياري مشروط
بالعلم كما مر والتالي باطل لان الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السكون في بعض الاحياز
والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بعدد تلك السكنات ولا بعدد احيازها وفيه نظر
لابتنائه على كون البطؤ لتخلل السكنات وهو ممنوع وعلى تقدير التسليم لا نسلم عدم الشعور
وغايته عدم الشعور بالشعور الوجه الثالث لو كان العبد مختارا في فعله واراد
تسكين جسم في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه فيه فاما ان يقع المرادان معا او لا يقعا
معا او يقع احدهما دون الآخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلاستلزامه اجتماع
السكون والحركة في جسم واحد في زمان واحد واما الثاني فلاستلزامه رفع الحركة و
السكون عن الجسم وعجز الله تعالى او وقوع المرادين اذ المانع من وقوع مراد احدهما وقوع
مراد الآخر واما الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح ضرورة تساوي القدرتين
في الاستقلال بالتاثير فان قيل ان قدرة الله تعالى لما كانت اعم واشمل من قدرة العبد
كان اولى بحصول مراده قلنا قدرة الله تعالى وان كانت اعم لكنها تساوي قدرة العبد
بالنسبة الى ذلك المقدور المعين فلا يكون لتفاوتهما في الامور الخارجة عن هذا المقدور تاثير
في الرجحان بالنسبة الى ذلك المعين ولقائل ان يقول ان القدرة لما كانت قابلة للشدة و
الضعف فلم لا يجوز ان تكون قدرته تعالى لكونها اقوى من قدرة العبد اولى بالتاثير كما اذا اراد
القادر الضعيف تحريك جسم واراد القوي تسكينه فانه يحصل مراد القوي قال
احتجوا بالمعقول والمنقول الى اخره اقول احتجت المعتزلة على ان للعبد اختيارا

بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لقبح تكليفه
والتالي باطل بالاجماع بيان الشرطية ان فعل العبد اذا كان يخلق الله تعالى فيه كان
واجب الحصول وان لم يخلقه فيه كان ممتنع الحصول واياما كان يمتنع تكليفه كما يمتنع
تكليف الجمادات والجواب ان هذا الاشكال وارد عليكم ايضا من وجهين احدهما ان
الفعل المامور به سواء كان للعبد اختيار او لا اما واجب الصدور عن العبد واما ممتنع
الصدور عنه واياما كان يمتنع ويلزم الجبر بيان ذلك ان داعية الفعل مساوية لداعية
الترك او مرجوحة امتنع الفعل وان كانت راجحة على داعية الترك كان الفعل واجبا
وعلى التقديرين يمتنع التكليف والا كان تحصيلا للحاصل او تكليفا بالمحال ويلزم الجبر
ايضا اذ عند تساوي الداعيتين ومرجوحية داعية الفعل لا يتمكن من الفعل وعند
راجحية داعية الفعل لا يتمكن من الترك وثانيهما انكم تسلمون ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب
الوقوع وما علم الله تعالى عدم وقوعه ممتنع الوقوع لكن الله تعالى لكونه عالما بجميع الاشياء
عالم بفعل العبد ايضا فان علم وقوعه كان واجب الوقوع وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع
فيلزم الجبر وامتناع التكليف على مذهبكم ايضا قوله ومع هذا فان الله تعالى لا يسال
عما يفعل اشارة الى جواب آخر بمنع الملازمة وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان العبد لو كان
مجبورا لقبح تكليفه لان غايته تكليف بالمحال وهو جائز على الله تعالى لقوله تعالى لا يسال
عما يفعل وهم يسالون يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قال واما الثاني فهو الايات
الى آخره اقول لما ذكر دليلهم العقلي شرع في ادلتهم النقلية وهي انواع آيات من
كتاب الله تعالى الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد وهي مع الايات المذكورة في
معارضتها ظاهرة غنية عن الشرح النوع الثاني الايات الدالة على مدح المومن على الايمان

وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان
من اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة ان الذين كفروا
بعد ايمانهم الى غير ذلك من الايات ووجه التمسك ان هذه الايات دلت على ان الموجب للمدح
والذم والثواب والعقاب فعل العبد وذلك يتوقف على اختياره في الافعال فان فعل
المكره والمجبور لا يوجب شيئا مما ذكرنا بالضرورة وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان
الافعال اسباب المدح والذم والثواب والعقاب بل الموجب لهذه الامور السعادة و
الشقاوة وهما ليستا معللتين بالافعال بل كل واحد منهما جبلية فطرته للعبد بتقدير
الله تعالى وارادته في الازل والافعال امارات للثواب والعقاب والسعادة والشقاوة
وليست بموجبات والآيات ايضا انما دلت على ذلك لا على كونها موجبات قوله الثالث
اعتراف الانبياء عليهم السلام الى آخره توجيهه ان الايات المذكورة دلت على اعتراف
الانبياء بان الذنوب قد صدرت عنهم ولو كانوا مجبورين فيها لما اعترفوا بذلك
واسندوها الى الله تعالى واجيب بالمعارضة وهي ظاهرة قوله الرابع الى آخره
توجيهه ان افعال العبد يتصف بالظلم والاختلاف والتفاوت ولا شيء من افعال الله تعالى
يتصف بذلك ينتج ان افعال العبد ليست بافعال الله تعالى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فللايات المذكورة في الكتاب وتوجيه الجواب ان يقال ان للافعال التي خلقها الله تعالى
في العبد اعتبارين احدهما كونها قائمة بالعبد وبهذا الاعتبار يوصف بالظلم القصور
ملكة العبد وقصور استحقاقه والآخر كونها مخلوقة لله تعالى وبهذا الاعتبار لا يوصف
بالظلم فان لم يتقيد موضوع الصغرى بالاعتبار الاول وموضوع الكبرى بالاعتبار الثاني

كذب القياس وان قيد بهما صدق القياس لكن اللازم ح تغاير الاعتبارين لا تغاير فعل
العبد وفعل الله تعالى واذا كان كذلك جاز ان يكون اصل الفعل صادرا عن الله تعالى واتصافه
بالظلم انما يكون باعتبار كونه قائما بالعبد واما القول بان فعل الله تعالى لا يتصف بالاختلاف
التفاوت فممنوع وقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فالمراد منه
نفي الاختلاف في القرآن وقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فالمراد منه نفي التفاوت
وهو عدم التناسب في خلق السموات والارض لان الكلام في القرآن وفي خلق السموات
والارض وصدر الايتين صريح الدلالة على ذلك قال واعلم ان اصحابنا الى آخره
اقول ان اصحابنا لما تاملوا في افعال الحيوانات لا سيما في افعال الانسان ثم تاملوا
في افعال الجمادات وجدوا تفرقة ضرورية بين الصورتين وكذلك وجدوا التفرقة
بين حركة المرتعش وبين حركة غيره دعاهم ذلك الى القول بان العبد مختار ولكن البرهان
القايم على الجبر ذادهم اي منعهم عن القول بالاختيار فارادوا الجمع بين البرهان و
بين ما وجدوا من التفرقة فقالوا ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى
ان العبد متى صمم العزم على ان يفعل الطاعة فالله تعالى يخلق الطاعة لجريان عادة الله
تعالى بخلقها عند ما صمم العزم على ان يفعلها ومتى صمم على ان يفعل المعصية فالله تعالى
يخلقها لجريان عادته بذلك وعلى هذا يندفع ما احتج به المعتزلة من المعقول والمنقول
لان المكنة بهذا المعنى كافية في توجه التكليف واضافة الفعل الى العبد والمصنف استشكل
هذا القول ايضا ولعل وجه الاشكال ما قيل من ان حصول العزم اما ان يكون بقدرة
العبد او بقدرة الله تعالى فان كان الاول لزم تسليم قول المعتزلة وان كان الثاني كان
العبد مضطرا وح لا يندفع الاشكال المذكور ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاول يستلزم

تسليم

تسليم قول المعتزلة وانما يلزم ذلك ان لو كان الفعل باختيار قال الثانية
انه تعالى مريد للكاينات من الخير والشر والايمان والكفر الى آخره اقول ذهب
جمهور اصحابنا الى ان الله تعالى مريد لجميع الكاينات على معنى انه اراد حدوث ما حدث
من الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها والدليل على الاول انه موجد لكل الكاينات
بالاختيار لما تقدم وكل من فعل شيئا بالاختيار فهو مريد له لان اختصاص حدوث الفعل
بوقت معين انما يكون بالارادة والدليل على الثاني ~~[illegible] في ايمان الكافر~~
ان ايمان الكافر الذي يموت على كفره ممتنع وكل ما هو ممتنع لا يكون مرادا اما الصغرى
فلان الله تعالى علم في الازل عدم ايمانه وكل ما علم الله تعالى عدمه امتنع وجوده والا امكن
ان ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال واما الكبرى فلان العلم الضروري حاصل
بان الارادة لا تتعلق الا بالجايزات نعم التمني قد يتعلق بالمحال لكن التمني على الله تعالى
محال بالاتفاق وذهبت المعتزلة الى ان كل ما امرنا الله تعالى فقد اراده وكل ما نهانا
عنه فقد كرهه فالارادة عندهم توافق الامر واما عندنا فالارادة توافق العلم وكل ما
علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد العدم احتجت
المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور وكل ما كان غير مامور لا يكون
مرادا فالكفر لا يكون مرادا مع انه كائن اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الآمر بالشيء يجب ان يكون
مريدا له والا لم يبق فرق بين امر الساهي والنايم وبين امر غيرهما واذا كان كذلك
فالارادة اما ان تكون مدلولا للامر واما ان تكون ملزوما له واياما كان يمتنع انفكاك
الامر بالشيء عن ارادة المامور به الثاني لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لان الرضا
بقضاء الله تعالى واجب لكن التالي باطل لان الرضا بالكفر كفر الثالث لو كان الكفر مرادا

الوجه

الله تعالى لكان الكافر مطيعا له لان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل مراد المطاع لكن التالي
محال بالاجماع الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ووجه التمسك هو
ان يقال لو كان الله تعالى مريدًا لجميع الكاينات لكان مريدًا ايضا لكفر الكافر والتالي
باطل لان الاية دلت على نفي رضا الله تعالى بالكفر ونفي الرضا يستلزم نفي الارادة لانهما
مترادفان والجواب عن الوجه الاول ان يقال لا نسلم ان الآمر بالشيء يجب ان يكون مريدًا
له فان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر لغيره فان الغرض منه ابتلاؤه وامتحانه لا
فعل المامور به وكذلك امر المتمهد لعذره في ضرب عبده فانه يامره بالشيء ولا يريده و
الجواب عن الثاني منع الشرطية وما ذكر في بيانها انما يدل على وجوب الرضا بقضاء
الله تعالى لكونه صفة من صفاته لا بوجود المقضي والكفر هو المقضي لا القضاء وعن
الثالث لا نسلم ان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل مراد المطاع بل هو موافقة الامر و
الامر غير الارادة لما تقدم من وجود الامر بلا ارادة وعن الرابع لا نسلم بان
الرضى يرادف الارادة بل هو غير الارادة ولو ترك الاعتراض سلمنا صدق
الارادة عليه لكنه ارادة خاصة وهي ارادة ايصال الثواب الى العباد ونفي
الخاص لا يستلزم نفي العام قال قالت الحكماء الموجود اما خير محض الى اخره
اقول ذهب الحكماء الى ان الله تعالى يريد الخير لذاته واما الشر فانما يريده
تبعًا للخير لانا لما استقرينا مخلوقات الله تعالى وجدناها على قسمين احدهما ما
هو خير محض كالعقول والنفوس والافلاك والثاني ما غلب فيه الخير كالعناصر
ولم نجد الشر المحض ولا ما غلب فيه الشر ولا ما تساويا فيه اما القسم الاول
فالحكمة الالهية التي هي مبدا الوجود والجود المحض تقتضي حصوله واما القسم

الثاني

الثاني فالحكمة ايضا تقتضي حصوله لانه لو لم يحصل تحرزا عن الشر القليل لاندفع تلك الخيرات
الكثيرة وترك الخير الكثير لاجل التحرز عن الشر القليل شر كثير وتحمل الشر القليل لاجل
الخير الكثير خير كثير ومثلوا هذا بان النار مع ما فيها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها
الا وقد يكون بحيث قد يتاذى بها في بعض الصور حيوان وكذلك الانسان مع ما فيه وجوه من
المصالح قد يعتقد ما يتضرر به في المعاد قال الثالثة في التحسين الى اخره اقول
التحسين هو الحكم بحسن الشيء والتقبيح هو الحكم بقبحه واتفق العلماء على ان صدور الفعل من
الله تعالى لا يوصف بالقبح لكونه نقصانا ولان فعله ليس لغرض وكل من كان كذلك لا يكون فعله
قبيحًا بل يوصف بالحسن الا اذا فسر الحسن بملايمة الطبع او موافقة الغرض فاذ ذاك لا يوصف
بالحسن ايضا ولهذا نفى المصنف القبح ولم يتعرض للحسن فان قلت لم لم يقل فعل الله تعالى
غير قبيح قلت لاستلزامه عدم القبح في العالم لما تقدم من ان المؤثر في جميع الحوادث
هو الله تعالى وليس كذلك نعم لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل القبح بالنسبة الى العبد باعتبار
قيام الفعل به ثم اختلف العلماء في حسن افعال العبد وقبحها فذهب اصحابنا الى ان الحسن
والقبح لا يثبتان الا بالشرع ولا مجال للعقل في ذلك فالقبيح عندهم ما نهي عنه شرعًا
والحسن خلافه وذهب المعتزلة الى ان للعقل مجالا في التحسين والتقبيح فالقبيح عندهم
قبيح في نفسه سواء ورد به الشرع او لا ثم ذهب بعضهم الى انها حسنة وقبيحة لذواتها
لا لصفة موجبة لحسنها وقبحها وبعضهم الى انها كذلك بسبب اتصافها بصفة موجبة للحسن
او للقبح واياما كان فيقبح من الله تعالى ما يقبح منا ويحسن منه ما يحسن منا لكن قالوا ان
منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى وحسن الصدق النافع
وقبح الضار والظلم والعبث وتكليف ما لا يطاق ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر

والفكر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالسمع
والشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال قالوا والذي يدل
على ان حسن القسمين الاولين وقبحهما بالعقل دون الشرع هو انه تحكم بالحسن والقبح فيهما
المنكر للشرع ايضا ولو كان ذلك بالشرع لما حكم به غير المتشرع واجاب عنه اصحابنا
بوجهين الاول ان كل واحد من الحسن والقبح يطلق لمعان ثلثة الاول ان يراد بالحسن كون
الشيء صفة كمال كالعلم وبالقبح كونه صفة نقص كالجهل الثاني ان يراد بالحسن كون الشيء
ملايما للطبع كاللذة وما يودي اليها وبالقبح كونه منافرا للطبع كالالم وما يودي
اليه الثالث ان يراد بالحسن كون الفعل موجبا للثواب في الآخرة وبالقبح كونه موجبا
للعقاب في الآخرة فان اردتم بالحسن والقبح المعنيين الاولين فلا نزاع في كونهما عقليين
وان اردتم بهما المعنى الثالث فلا نسلم ان للعقل مجالا فيه قولكم منكر الشرع قد يحكم بهما قلنا
انما يحكم للملايمة والمنافرة لا لكونهما موجبة للثواب وللعقاب الوجه الثاني انا بينا فيما تقدم
انه لا اختيار للعباد في الافعال الصادرة عنهم وعند فقدان الاختيار لا حكم العقل
بالحسن ولا بالقبح بالاجماع والى هذا الوجه اشار بقوله كيف وقد بان اي كيف يحكم العقل
بالحسن او القبح والحال انه قد بان ان العبد غير مختار قال الرابعة في انه لا يجب عليه
الى آخره اقول لا يجب عندنا على الله تعالى شيء اصلا لوجهين احدهما انه لو وجب على الله تعالى
شيء لوجب عليه بحكم حاكم لامتناع ثبوت الاحكام بدون الحاكم لكن اللازم باطل اذ لا حاكم
عليه الثاني انه لو وجب عليه شيء فترك ذلك الشيء اما ان يكون موجبا للذم او لا وكلاهما باطل
اما الثاني فلانه ينافي الوجوب واما الاول فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى ناقصا
لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي يوجب تركه الذم وهو محال وذهبت المعتزلة الى

انه يجب على الله تعالى امور منها اللطف والمراد منه الامر الذي اذا وجد كان العبد
اقرب الى الطاعة منه اذا لم يوجد بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجاء وبعبارة اخرى
اللطف ما يترجح داعيه احد الطرفين على داعيه الآخر بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء و
جوابه ان قرب العبد الى الطاعة ابتداء من غير وجود اللطف ممكن قطعا واذا كان
ممكنا كان الله تعالى قادرا عليه فيكون توسط اللطف عبثا لا فائدة فيه وهو على الله تعالى
محال ومنها الثواب على الطاعات لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وجوابه
ان الثواب لو وجب لكان موجبه هو الطاعة والتالي باطل لان الله تعالى قادر على
العباد من النعم السابقة والاحسانات السالفة ما لا يكاد فيه طاعات العباد اي لا
يساويه واذا كان كذلك فكيف يقتضي الطاعات مكافاة ومجازاة والجواب عن الآية
ان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا علة وجوبه ومنها العقاب على الكبائر قبل
التوبة لما سيجي في بحث الثواب والعقاب والحق انه غير واجب لان العذاب حقه وليس
في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه كما في الشاهد ومنها ان يفعل الله تعالى
ما هو اصلح لعباده في الدنيا والحق عدم وجوبه ايضا لانه لو كان واجبا لما خلق
الكافر الفقير لان الاصلح ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا والآخرة ومنها
عدم فعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه عنه وكل من كان
كذلك استحال منه فعل القبيح اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فبالقياس على الشاهد
فان الواحد منا لو علم قبح الشيء وكان مستغنيا عن فعله عالما بالاستغناء فانه يستحيل
ان يفعله فكذلك في حق الغائب جوابه ان ما ذكرتم مبني على القبح العقلي وقد تقدم
فساده وايضا القياس على الشاهد باطل اذ قد يقبح من الشاهد ما لا يقبح من الغائب

فان تمكين العبد من المعاصي قبيح بالنسبة الينا دون الله تعالى قال
الخامسة ان افعاله الى اخره اقول لا يجوز ان يكون افعال الله تعالى معللة بالاغراض
اصلا خلافا للمعتزلة واكثر المتاخرين من الفقهاء لنا وجوه ثلثة الاول ان الله تعالى
لو فعل فعلا لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بالغير والتالي محال بيان الشرطية
ان من فعل فعلا لتحصيل مصلحة كان تحصيلها اولى له من عدم تحصيلها اذ عند الاستواء
يمتنع الترجيح فيكون قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك
كان مستكملا بالغير فان قيل الاستكمال بالغير انما يلزم ان لو كان غرض الباري
تعالى من الفعل تحصيل مصلحة عايدة الى ذاته ولم لا يجوز ان يكون غرضه من الفعل
تحصيل مصلحة عايدة الى العبد والجواب ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها
ان تساويا بالنسبة الى الله تعالى امتنع ترجيح احدهما فلم يصلح تحصيل المصلحة لان
يكون غرضا وان لم يتساويا بل كان تحصيل المصلحة اولى بالنسبة الى الباري تعالى
من الآخر لزم المحال المذكور وهو الاستكمال بالغير الوجه الثاني ان تعليل فعله بالغرض
يودي الى نفي الغرض وكل ما ادى وجوده الى عدمه فهو محال اما المقدمة الثانية
فظاهرة واما الاولى فلان جميع الاغراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل
اللذة ودفع الالم والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من
غير توسط شيء من الوسائط ومن قدر على تحصيل شيء بلا واسطة كان فعل الواسطة
عبثا لا فائدة فيه والعبث ينافي الغرض ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحصيل
الغرض بدون الواسطة ممتنعا فلا يقدر الله تعالى على ايجاده بدونها الوجه
الثالث انه لو كان فعل الله تعالى معللا بغرض فذلك الغرض من اختصاص حادثة

معينة

معينة بوقت معين لا يخلو اما ان يكون حاصلا قبل ذلك الوقت او ما كان حاصلا قبله
وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان يكون الله تعالى موجدا لذلك الحادث قبل ان
كان موجدا له وهو محال وايضا يلزم خلاف المفروض وهو ان لا يكون ذلك الغرض غرضا
من هذا الحادث لاستحالة ان يكون الغرض من الشيء متقدما على ذلك الشيء في الخارج
واما الثاني فلاستلزامه احد الامرين وهو اما التسلسل وخلاف المفروض لان ذلك
الغرض من الحادث المعين لو كان موجودا مع ذلك الحادث فتخصيص ذلك الغرض
بالوقت المعين ان افتقر الى غرض آخر عاد الكلام فيه فان افتقر كل غرض الى غرض آخر
الى ما لا يتناهى لزم التسلسل وانه محال وان لم يفتقر بعض الاغراض الى غرض آخر لزم ان
يكون الله تعالى غنيا عن الغرض ومنزها عنه وهو خلاف المفروض وفيه حصول المطلوب
قال وانفقت المعتزلة الى اخره اقول احتجت المعتزلة بان افعال الله تعالى
لو لم تكن لغرض لكانت عبثا والعبث على الله تعالى محال لانه تعالى حكيم بل احكم الحكماء والعبث
على الحكيم محال والجواب انكم ان عنيتم بالعبث الخالي عن الغرض فلا نسلم استحالته على الله تعالى
بل هو اول المسألة وان عنيتم به شيئا آخر فلا بد من افادة تصويره اولا ثم تقرير استحالته
ثانيا قال السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف الى آخره اقول ذهبت
المعتزلة الى ان الغرض من تكليف العباد بالعبادات والطاعات هو التعريض منهم
لاستحقاقهم التعظيم بسبب ذلك التكليف فان التفضل بالتعظيم قبيح اي تعظيمهم بدون
استحقاقهم التعظيم قبيح وهذا القول باطل عند اصحابنا اما اولا فلانه مبني على ان
الحسن والقبح عقليان واما ثانيا فلانا لا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل ذلك
ان ثبت قبحه فانما يقبح ممن يتصور في حقه النفع والضر واما من يستحيل عليه النفع و

باطل
اداء
عبثا
المفروض
هذا

الضرر فلا قال واحتج الى آخره اقول هذا الكلام لا تعلق له بهذه المسألة
بل هي حكاية ادلة نفاة التكليف الاول ان العبد مجبور مضطر لما تقدم من انه لا اختيار له
وكل مجبور يقبح تكليفه والثاني انه لو كلف الشارع المكلف بفعل فذلك التكليف اما ان لا
يكون لغرض او يكون لغرض والقسمان باطلان اما الاول فلانه عبث والعبث على الله تعالى محال
واما الثاني فلان ذلك الغرض اما ان يكون عائدا الى الله تعالى او الى غيره والاول محال
لاستغنائه عن الغرض وتعاليه عنه علوا كبيرا وكذا الثاني لان ذلك الغرض ليس الا حصول
اللذة والله تعالى قادر على ايصاله اليه ابتداء فيكون التكليف عبثا وتقرير الجواب
عن الاول منع الكبرى لان تكليف المجبور انما يقبح ان لو كان فعله معللا بغرض وقد تقدم
بطلانه ومع ذلك فليس الغرض من تكليف العباد بالطاعات فعل الطاعات حتى ينافيه
الجبر والاضطرار بل حاصل التكليف يرجع عندنا الى حرف واحد وهو انه اعلام
من الله تعالى لخلقه بنزول الثواب على المطيعين الذين هم من اهل الجنة او نزول
العقاب على العصاة الذين هم من اهل النار وعن الثاني ان مبناه على ان افعال الله
معللة بالاغراض وقد تقدم فساده فليس لاحد ان يطلب لمية حكم الله تعالى وعلته
كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واعلم ان هذا الجواب جواب عن الوجه الاول
ايضا على ما قدمناه قال الكتاب الثالث في النبوات الى آخره اقول
لما فرغ من كتاب الالهيات شرع في النبوات وما يتعلق بها من عصمة الانبياء وكونهم
افضل من الملائكة واحوال الحشر والجزاء وغير ذلك وابتدأ او لا باثبات النبوة على
طريقة الحكماء ثم بين اثباته على طريقة المتكلمين اما اثباتها على الوجه الاول فيتوقف
على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى

غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح
تلك الامور الكثيرة بل لا بد في ذلك من جمع عظيم من ابناء جنسه يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها وتلك المشاركة لا تتم الا بمعاوضة بان يعطي كل واحد منهما صاحبه شيئا في مقابلة
ما ياخذ منه او بمعارضة بان يعمل كل واحد منهما عملا في مقابلة عمل الآخر فاذن الانسان
بالطبع يحتاج الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع
وهذه قاعدة ثم نقول اجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة و
عدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته و
غضبه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج فيختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة
وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات
الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة وهذه
قاعدة ثانية اشار اليها بقوله احتاج الى عدل يحفظه شرع ثم نقول والشرع لا بد له
من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الشارع
يجب ان يمتاز عن غيره باستحقاق الطاعة ليطيعه الناس في قبول شريعته وذلك الاستحقاق
انما يتحقق بان يختص بآيات تدل على ان تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته قولية كانت
او فعلية وهذه قاعدة ثالثة اشار اليها بقوله يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة الى آخره
ثم نقول ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون مخالفة الشرع فيقدمون عليها
عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص واذا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب اخروي يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فلا بد للنبي ان
يوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهذه قاعدة رابعة اشار اليها بقوله يوعد المسيء

الى آخره فعلم مما ذكرنا انه لا بد للانسان من نبي موصوف بهذه الصفات قال
الثاني في امكان المعجزات الى آخره اقول لما بين ان النبي لا بد له من معجزة شرع في بيان
المعجزة وامكانها والمعجزة عبارة عن امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
اي بالدعوى مع عدم المعارضة فقوله امر يدخل فيه الفعل والترك فان المعجزة
قد تكون اتيانا بالشيء وقد تكون تركا للشيء كما سيجيء وقولنا خارق للعادة ليحصل به
الامتياز بين الامر الذي يفعله المدعي للنبوة وبين الذي يفعله غير المدعي لها
وقولنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه
فانا لما اشترطنا ان يكون اظهار الامر الخارق للعادة مقرونا لا يمكن للكاذب
ان يجعل معجزة الانبياء الماضين حجة لنفسه لكون اظهارها غير مقرون
بالتحدي وليتميز ايضا عن الخوارق التي تظهر على يد الانبياء قبل البعثة
كالاحوال التي ظهرت على محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة كالنور الذي كان
يظهر في جبين ابيه وليتميز ايضا عن الكرامات وقولنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة وعلم مما ذكرنا ان التعريف المذكور في المتن لا يخلو
عن مساهلة ومنهم من زاد في التعريف قيدا آخر فقال المعجزة امر خارق للعادة
مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقا له اي للتحدي احترازا عن
الخارق المكذب كما لو انطق جمادا او ميتا فنطق بانه كاذب فاجتنبوه و
قيل ان مثل ذلك لا يقدح كتكذيب شخص آخر قال مثل ان تمسك الى آخره
اقول لما عرف المعجزة مثلها بامور بعضها ترك وبعضها فعل الاول ان
يمسك عن القوت ولا يتناول الغذاء مدة غير معتادة وهذا ليس بمستحيل

اذ لا امتناع في ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى وانصرافها عن
العلايق الجسمانية بالكلية وانجذابها الى عالم القدس سببا لان ينزل منها الى القوى
الجسمانية هيآت يمنعها عن الاشتغال بافاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية
وغير ذلك فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب
سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال الطبيعية وذكر المصنف لرفع الاستحالة
نظيرا آخر وهو ان المريض قد يبقى في المرض الحاد من غير تناول الغذاء مدة لو انقطع
مثل ذلك الغذاء في غير ذلك المرض هلك والسبب في ذلك هو ان الحرارة الغريزية في تلك
الحالة مشغولة بتحليل تلك الاخلاط الفاسدة فلا تتفرغ لتحليل المواد المحمودة والرطوبة
الاصلية فاذا جاز ذلك هناك فليجز ان يكون ههنا ايضا كذلك بل هذا اولى لان النفس
هناك مستكملة فلا استبعاد ان تقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الاصلي عن التحلل
والى هذا المعنى وقعت الاشارة بقوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني و
يروى ابيت ربي يطعمني ويسقيني ومن امثلة الخوارق الاخبار عن الغيب وبين امكانه
بوجهين احدهما اجمالي وهو انا علمنا بالتجربة ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ليس ببعيد لان من هو كالميت باطل الحركة والادراك
اذا امكن له الاطلاع على الغيب فالمدرك الكامل اولى بهذا الاطلاع وهذا ليس استدلالا
بصحته في احدى الحالتين على القطع بصحته في الاخرى بل على دفع استبعاد منكره الوجه الثاني
تفصيلي وهو مبني على مقدمتين احديهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات
الا ان العقول عالمة بها على وجه كلي والنفوس على وجه جزئي وذلك لانها علل واسباب للموجودات
تلك الحوادث الجزئية ومدركة لذواتها على ما سبق والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم

من ذلك كون العقول والنفوس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات المتوقفة
على ذواتها وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالجزئيات من تلك
العقول والنفوس وذلك لانه اذا حصل لها اتصال بالملائكة العظام المنتقشة بصور الجزئيات
الواقعة في هذا العالم يرتسم هي ايضا بتلك الصور والمراد من هذا الاتصال صيرورة
النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهو مشروط بشرطين وجودي وهو كون
النفس قوية وعدمي وهو زوال المانع وهو الشواغل الجسمانية فاذا ارتسمت تلك النفس بتلك
الصور ينتقل الصور منها الى القوة المتخيلة وينتقل منها الى الحس المشترك واذا انتقلت
الى الحس المشترك صارت محسوسة وهو المراد بالوحي عند الحكماء وقد يشتد هذا الاتصال
فيسمع كلاما من مخاطب مشاهد بان تركب المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم
انحدرت تلك الصور الى لوح الحس المشترك فحصلت صور وسماع كلام وان لم يكن لشيء
من ذلك وجود في الخارج فان قيل صحة ما ذكرتم تتوقف على احساس الحس المشترك
بما لا وجود له في الخارج وهو ممنوع قلنا الدليل على ذلك ان قوما من المرضى والممرورين
قد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة فهذه الصور ليست معدومة اذ المعدوم
لا يشاهد ولا موجودة في الخارج والا يشاهدها غيرهم فهي اذن موجودة لا في الخارج
بل في قوة جسمانية لكونها جزئية واحساسها اما بالقوة الباصرة وهو باطل لانه قد يكون
اعمى وقد يشاهدها بالليل واما بالحس المشترك وهو المطلوب ثم ان ارتسامها فيه ليس
بسبب ورودها من خارج اذ لا وجود لها فيه فورودها عليه يكون من الداخل وذلك بان
يكون في خزانة الخيال صور مخزونة بواسطة تركيب القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة
الخيال فينتقل من الخيال الى الحس المشترك ومن انواع الخوارق هو ان يفعل النبي عليه السلام

مالا

ما لا يفي به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء من جريانه وينبجس الماء من بين اصابعه وانما قلنا ذلك
لانه لا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم
ويكون تلك النفس الكلية لهذا العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا وكلما كان الشيء اكثر مناسبة
لمزاجه الخاص كان تاثير النفس فيه اقوى ولهذا كانت تاثيرات النفوس في عالم العناصر
اكثر من تاثيرها في عالم الافلاك قوله هذا على راي الحكماء اي ما ذكرناه من اثبات النبوة
وامكان المعجزة مبني على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فالوجدان يقال ان الله تعالى
فاعل مختار فله ان يخص بعض الاشخاص بالنبوة ويظهر على يده انواع المعجزات قال
الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الى آخره اقول لما فرغ من اثبات مطلق
النبوة شرع فيما هو المقصود من الباب وهو نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقد اثبت ذلك
بطريقين الاول وعليه التعويل هو انه عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه
وكل من كان كذلك كان نبيا ينتج ان محمدا صلى الله عليه وسلم نبي اما الصغرى فالدليل عليه
انه ادعى النبوة هو الاجماع والتواتر ودليل اظهار المعجزة وجوه احدها ان القران ظهر
على يده للتواتر والقران معجز لانه عليه السلام تحدى العرب الذين هم في غاية الفصاحة بالقران و
هم عجزوا عن معارضته وكل ما كان كذلك كان معجزا وانما قلنا انه عليه السلام تحدى العرب بالقران
لتواتر الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القران لا ياتون بمثله الآية وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وانما قلنا انهم عجزوا عن معارضته لان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة ولم
ياتوا بها وذلك يدل على عجزهم عنها وثانيها انه عليه السلام اخبر عن المغيبات المستقبلة والماضية
وذلك معجز اما اخباره عن المغيبات المستقبلة فمنه ما ورد في القران ومنه ما ورد في الاخبار

اما الذي ورد في القران فمنه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر لان
الروم قد غلبوا فارس بعد غلبتهم على الروم وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القران لرادك
الى معاد اي الى مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد من القوم اولي الباس
عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي
الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض والمراد منهم الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام واما الذي ورد في الاخبار
فمنه قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين
هذا القدر وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وهذا اخبار
عن بقائهما بعده وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع يوم صفين
وهذا يدل ايضا على خلافة علي كرم الله وجهه وقوله للعباس حين اسره
افد نفسك فانك ذو مال فقال لا مال عندي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اين المال
الذي وضعته عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل
كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك
لرسول الله واسلم ومن ذلك اخباره عن موت النجاشي واخباره عليه السلام عما
يحدث من الفتن كنائبة بغداد وعلامات القيامة وغيرهما كنار بصرى
وهو موضع بالشام اما نائبة بغداد فقد اخبر عنها رسول الله صلى الله عليه
وسلم في قوله تنزل اناس من امتي بغائط يسمونه بصرة عند نهر يقال له دجلة

يكون عليها جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو
قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر الى آخر الحديث واما
نار بصرى فقد اخبر عنها في قوله عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى قال بعض الشارحين لهذا الحديث ان النار قد حدثت في
زماننا لانه قد تواتر ممن شاهد الحال ان النار قد خرجت من الحجاز وقربت من المدينة
فسطعت واشتعلت حتى احرقت اكثر بنيان المدينة ولبثت نحوا من خمسين يوما
تتقد وكان ذلك في رمضان من سنة اربع وخمسين وستمائة قوله وما كان من اقاصيص
الاولين اي واخباره عما كان من قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن
احد من تخطيته الوجه الثالث انه عليه السلام قد بلغ في الحكمة النظرية كمعرفة
ذات الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه وفي الحكمة العملية وهي علم الاخلاق وتدبير
المنزل وسياسة المدن هذا المبلغ العظيم بغتة من غير تعلم لانه ظهر من قبيلة ما كانوا
من اهل العلم وكان من بلدة ما كان بها احد من العلماء ولم يتفق له سفر من تلك
البلدة الا مرتين الى الشام مدة قليلة ولم يذهب الى بلدة احد من الحكماء والعلماء حتى
يقال انه عليه السلام تعلم العلم منه والا لنقل الينا وانما ذلك ظاهر قوله وبلوغه هذا
المبلغ عطف على قوله لانه اتى بالقرآن الوجه الرابع انه نقل عنه معجزات اخر كانشقاق
القمر وتكليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه حين احتاجت اصحابه الى الماء وشكاية الناقة
عند كثرة العمل وقلة العلف وشهادة الشاة المسمومة التي اهديت الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتاب دلائل النبوة وكتب الاحاديث وكل
واحد منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن القدر المشترك بينها وهو الاعجاز متواتر به

فيحصل المطلوب هذا كله في بيان الصغرى واما الكبرى فهي كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة
فهو نبي فلان المعجزة لما عجز الخلق عنها كان ذلك فعلاً لله تعالى خلقه الله تعالى عقيب دعواه
لتصديق المدعي ومثاله انه اذا جلس ملك على سرير مملكته في محفل عظيم فقام واحد في ذلك
المحفل وقال اني رسول هذا الملك الى اهل مملكته ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقاً في هذه
الدعوى فافعل شيئاً يخالف عادتك فاذا فعل الملك في تلك الساعة فعلاً يخالف عادته علم
الحاضرون بالضرورة صدق ذلك المدعي فكذلك ههنا ان محمداً صلى الله عليه وسلم قال
اني رسول الله اليكم جميعاً ثم قال يا الهي ان كنت صادقاً في هذه الدعوى فاجعل القمر
منشقاً بنصفين فاذا انشق علم كل احد بان الله تعالى انما شقه لاجل تصديق المدعي و
اعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان الفاعل لهذه المعجزات هو الله تعالى ولم لا يجوز ان يكون
باعانة من الجن والشياطين والثاني لو خلق الله تعالى هذه المعجزات لاجل التصديق
لكان افعاله تعالى معللة بالاغراض وانه محال والثالث لا نسلم ان كل من ظهر على يده
المعجزة كان رسولاً والتمسك بالمثال المذكور ضعيف لان مخالفة الملك عادته جاز ان يكون
بسبب آخر اتفق وقوعه عقيب الدعوى وان سلم كونها معللة بالتصديق لكن لم قلتم انه في
حق الغائب ايضاً كذلك والجواب عن الاول على اصول المعتزلة ان المدعي لو كان كاذباً
لوجب على الله تعالى ان يمنع ظهور المعجزة على يده منعاً للعباد عن الوقوع في الضلال وعلى
اصول الاشاعرة هو ان الدليل قد قام على ان المؤثر في جميع الممكنات هو الله تعالى واذا
كان كذلك كان الفاعل لهذه المعجزات هو الله تعالى وفيه نظر وعن الثاني ان بين العلة والمعرف
فرقاً ونحن لا ندعي ان خلق المعجزة انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجزة يعرف قيام
التصديق بذات الله تعالى وعن الثالث انا نقول ان دلالة المعجزة على الصدق امر معلوم

بالضرورة والمقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان هذا المعنى معلوم
بالضرورة لا التمسك والقياس والطريق الثاني في اثبات نبوته عليه السلام الاستدلال
بسيرته واوصافه التي تواترت الينا وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول العمر الى
آخره فان احداً ما سمع منه كذباً البتة ولو صدر عنه الكذب لشهره اعدائه وثانيها ترك الدنيا
والاعراض عن زخارفها على الدوام حتى ان قريشاً عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة
ليترك هذه الدعوى لم يلتفت اليها وثالثها انه كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتى
انه تعالى عاتبه عليها فقال ولا تبسطها كل البسط ورابعها انه كان في غاية الفصاحة و
البلاغة حتى ان فصاحته قد ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء ولهذا قال اوتيت
بجوامع الكلم تقال خطيب مصقع اي بليغ وخامسها انه عليه السلام تحمل في اداء الرسالة
انواعاً من المشاق والمتاعب ومع كان مصراً على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه
فتور ولا في اصراره قصور وسادسها انه عليه السلام كان مع اهل الدنيا في غاية
الترفع ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع وكل واحدة من هذه الصفات
وان كانت لا تدل على النبوة لكنا نعلم قطعاً ان مجموعها لا يحصل الا للانبياء والجميع
في قوله فجميع سين مبتداء وقوله لا يكون الا للانبياء خبره وهذه الطريقة هي التي اختارها
الجاحظ وارتضاها الغزالي رحمه الله قال قالت البراهمة الى آخره اقول ان
البراهمة وهم قوم من اهل الهند انكروا النبوة مطلقاً واحتجوا بان الافعال اما ان يكون
حسنها معلوماً او قبحها معلوماً او لا يكون شيء منها معلوماً فان كان حسنها معلوماً
كان مقبولاً سواء ورد به الشرع او لا فلا حاجة بنا الى الشرع وان كان قبحها معلوماً
كان مردوداً وان توقف فيه العقل فلا يخلو اما ان يكون في محل الحاجة او ليس في محل الحاجة

المعارض جمع معراض وهو الكلام يكون له وجهان يعني لنا في المعاريض لمستغنا عن الكذب يعني يكون سببا للخلاص عن الكذب كقول ابراهيم عليه السلام في قوله بل فعله كبيرهم هذا الذي ظاهر ظاهر وجاز ان يكون مراده بل فعله يعني المسؤل وقوله كبيرهم يكون هذا يكون مبتدا وخبرا فلا يكون فيه شائبة الكذب

التنفس

سوآء كان اضطراريًا كالتنفس في الهوآء او غير اضطراري كاكل ما لا يحتاج الى اكله
فان كان الاول حسن الانتفاع به سوآء كان ورد به الرسول اوْ لا لما تقرر في العقل
من حسن الانتفاع بما يخلو عن امارة الضرر وان كان الثاني قبح الانتفاع به
سوآء وجدا لرسول اوْ لا لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلًا واَمّا
ما كان فالنبي مستغنى عنه وكل ما استغنى كان فعله عبثا والعبث على الله تعالى
محال والمندوحة السعة واريد به ههنا الاستغنا وفي المثل ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والجواب ان لبعثة الانبيا فوائد كثيرة لا اهتدي اليها العقل
منها تقرير الحجة وتركيبها في الامور الدينية فانها ان لم تكن معلومة عند الخلق
ففايدته ظاهرة وان كانت معلومة تاكيد العقل بالنقل ومنها ازالة الشبهة
فانه قد يعجز الانسان عن حل شبهة وقعت له في مسئلة من المسائل والرسول يزيلها
ومنها ان يبين حسن ما يتردد العقل في حسنه مع قطع النظر عن الاحتياج
اليه والاستغنا عنه ومنها ان يفصل ما يحكم العقل بحسنه اجمالا فان العقل
وان حسن اصل الطاعة لكن لا يعلم كيفيتها بمجرد العقل فالرسول يبين ذلك
ومنها ان يعين للناس وظايف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود
اما متكررة ليستحفظ التذكير بالتكرير كالصلوة والصوم او غير متكررة
كالحج مثلا ومنها ان يشرع قواعد العدل الذي تقيم حيوة نوع الانسان
ويديمها وبه يحصل نظام العالم فانه لابد في المعيشة من علمي الاخلاق والسياسة
ولهذا قال الله تعالى خذ العفو وامر بالمعروف واعرض عن الجاهلين والبواقي
ظاهرة قال قالت اليهود لا نخ اما ان يكون الى آخره اقول انكر اليهود

حداه الله

١٦

خذلهم الله نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واستدلوا على ذلك بان الله تعالى لما
شرع شريعة موسى فاما ان يكون قد بين فيها ان شرعه سينسخ وينقطع او
لم يبين فيها ذلك والاول باطل والا لتواتر واشتهر كما تواتر دينه لان كل واحد
منهما من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقله والثاني باطل بالاجماع واما
الثاني فلا نخ اما ان يكون قد بين فيها انها دايمة باقية الى يوم القيامة او لم يبين
لا هذا ولا ذاك والثاني باطل والا لوجب ان لا يجب بمقتضى شرعه شيء من الاعمال
الا مرة واحدة لان مقتضى الامر المطلق يحصل بالفعل مرة واحدة والثاني باطل
بالاجماع فتعين الاول وح يجب ان يكون شرع موسى دايمًا ونسخه ممتنعًا والا
لزم الكذب على الله تعالى وعند ذلك يحصل المطلوب وجوابه ان يقال لم لا يجوز ان
يكون في شرع موسى ما يدل على جواز نسخه قولهم لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما
عرف اصل ذلك الدين قلنا لا نسلم وجوب التواتر والقياس على اصل الدين غير
مستقيم لجواز ان يكون توفر الدواعي الى نقل اصل الدين اتم من توفر الدواعي
الى نقل جواز نسخه سلمنا بطلان هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون في احد دينه ما
يدل على دوامه ظاهرًا قولهم فح يمتنع نسخه قلنا لا نسلم وانما يلزم امتناع النسخ
ان لو دل عليه قطعًا واما اذا دل عليه ظاهرًا فلا قال الرابع في عصمة الانبياء
الى اخره اقول الاختلاف في هذه المسئلة واقع في موضعين الاول ما يتعلق
باعتقاد الانبيآء عليهم السلام واعلم ان الجمهور اتفقوا على ان الانبياء بعد الوحي
معصومون عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبياء
وذلك لانهم يجوزون صدور المعصية عنهم وكل معصية كفر عندهم فبهذا الطريق

جوزوا صدور الكفر عنهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكن جوزوا اظهار الكفر تقية
اي احترازا عن الهلاك بل اوجبوه واحتجوا على ذلك بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا
الى القتل كان اظهاره القاء للنفس في التهلكة وهذا حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وهذا المذهب ظاهر البطلان لانه يودي الى خفاء الدين بالكلية اذ لو جاز ذلك
لكان اولى الاوقات بذلك وقت ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين
له فكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة الثاني ما يتعلق بافعالهم
وفيه مذاهب الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر
الثاني انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة البتة ويجوز تعمد الصغيرة بشرط ان لا يكون
منفرا كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة الثالث لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة
عمدا ولا سهوا وهو مذهب الروافض الرابع لا يجوز عليهم الكبائر عمدا ولا سهوا و
اما الصغائر فيجوز صدورها عنهم سهوا وهو مذهب اصحابنا رحمهم الله تعالى قال
لنا لو صدر عنهم كفر الى آخره اقول احتج اصحابنا على امتناع صدور المعصية
عن الانبياء سواء كان كفرا او ذنبا آخر بوجوه الاول لو صدر عنهم معصية
لوجب علينا اتباعهم في تلك المعصية لقوله فاتبعوه والتالي باطل لان الامر بالفسق
لا يليق بالحكيم ولانه يفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب ١ الثاني لو صدرت
عنهم معصية لكانوا معذبين باشد العذاب والتالي باطل والا لكان النبي
اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان صريح العقل
يحكم بان من كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش ولو كان
من النقل وجوه احدها قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة

يضاعف

يضاعف لها العذاب ضعفين وثانيها ان العبد يحد نصف حد الحر وثالثها ان المحصن
يرجم اذا زنى وغيره يجلد الوجه الثالث لو صدر عنهم معصية لكانوا حزب
الشيطان لان كل من فعل معصية فقد فعل ما اراده الشيطان ورضي به وكل من فعل ما
رضي به الشيطان فهو من حزب الشيطان الوجه الرابع لو صدر عنهم ذنب لم تقبل شهادتهم
كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا والتالي باطل والا لكان النبي ادنى حالا من
عدول الامة وللقائل ان يمنع الملازمة اذ ليس كل فسق مما يقدح في الشهادة فان الصغيرة
من غير اصرار عليها لا تقدح فيها الوجه الخامس لو صدر عنهم الذنب لوجب زجرهم و
ايذاؤهم للدلائل الدالة على ذم العصاة وزجرهم والتالي باطل لقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة الوجه السادس لو صدر الذنب عن الانبياء
لانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا يستحق النبوة لقوله تعالى حكاية عن خطابه
لابرهيم قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالعهد عهد الامامة دون عهد النبوة وسياق الآية
على عهد الامامة اظهر قلنا لا نزاع في ذلك وانه لا يضرنا لان عهد الامامة اقل درجة
من عهد النبوة فاذا لم يصل عهد الامامة الى المذنب العاصي فان لا يصل اليه عهد
النبوة اولى قال واما قوله تعالى عفا الله عنك الى آخره اقول استدل من
جوز المعصية على الانبياء بايات وفصل تمام الايات في قوله تعالى خطابا لمحمد
صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقدم ذنب وقوله تعالى
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك وقوله تعالى
واستغفر لذنبك وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى واجيب عن الايات اجمالا وتفصيلا

اما الاجمال فلان المراد بالذنب ترك الافضل والاولى كما يقال حسنات الابرار
سيئات المقربين فان قيل لو كان ترك الاولى ذنبا لهم لزم ان يعاقبوا في جميع افعالهم
وعباداتهم اذ لا عبادة الا وفوقها عبادة اخرى قلت العقاب على ترك
الافضل انما يتوجه اذا لم يلزم منه فوات مصلحة او حصول مفسدة لا يمكن احتمالها
واما التفصيل فالجواب عن الآية الاولى بان المراد منه التلطف في الخطاب كما يقال
ارأيت رحمك الله وغفر لك وان لم يكن هناك ذنب وعن الثانية بان المراد ذنب الامة على تقدير
مضاف وجعل اللام في لك للتعليل اي ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وعن الثالثة
بان الوزر الثقل والمراد به في الآية هو الغم الذي كان للنبي بسبب اصرار قومه على
الشرك وضعف اصحابه فلما اعلى الله كلمته وشد ازره ووضع عنه وزره ويؤكده
قوله تعالى فان مع العسر يسرا وعن الرابعة بان المراد ان اذنبت فاستغفر لذنبك
كقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا فانه لم يرد به ان الكل مذنبون وانما المراد
بعثهم على التوبة ان اذنبوا وعن الخامسة بان المراد الضلال في طريق مكة لا
في الدين بدليل قوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى واما القصص فاحدها
قصة آدم وهي مشهورة ظاهرة في صدور الذنب عنه ولهذا قال الله تعالى و
عصى آدم ربه فغوى واجيب بان هذه الواقعة انما وقعت قبل النبوة ويدل
عليها وجهان الاول انه لا امة له حين صدر الذنب عنه اذ لو كان له امة فاما
ان يكونوا امم الملائكة او البشر والاول باطل بالاجماع وكذا الثاني لانه ما
كان معه في الجنة من البشر احد والخطاب كان ياتيهما من غير واسطة آدم
بدليل قوله ولا تقربا هذه الشجرة فلم يكن آدم رسولا اليهما والثاني قوله تعالى وعصى

آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فدل هذا على ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب لان
كلمة ثم للتراخي الثانية قصة ابرهيم والاستدلال بها من وجوه احدها انه اعتقد الكواكب
ربا كما اخبر الله تعالى بقوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي واجيب بان
ابرهيم انما ذكره على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك كالواحد منا اذا اراد ان يبطل القول
بقدم الاجسام فيقول الجسم قديم اي هكذا يقول الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن
متغيرا لكنه ههنا قال هذا ربي اي يقولون ثم قال لا احب الآفلين اي لو كان ربا لما تغير
وثانيها انه حطم الاصنام واسنده الى الصنم الكبير وقال بل فعله كبيرهم هذا وهذا
يدل على صدور الكذب عنه واجيب عنه بوجهين احدهما ان ابرهيم لم يقصد بذلك
نسبة الفعل الصادر عنه الى الصنم وانما ذكر ذلك على سبيل الاستهزاء او الاخبار ان ابرهيم
غاظته تلك الاصنام حين ابصرها مزينة وكان غيظه من كبيرها اشد لما رأى من
زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب في الحطم وثالثها انه نظر في النجوم و
النظر في النجوم حرام واجيب بمنع الحرمة فان من نظر في النجوم ليستدل على توحيد الله
عز وجل وليعرف بذلك صنع الله تعالى كان من اعظم الطاعات ورابعها انه قال اني سقيم
مع انه كذب واجيب بمنع الكذب ولعله كان سقيما في تلك الساعة او انه اراد به
السقم الاستقبالي القصة الثالثة قصة يوسف والاستدلال بها من وجوه احدها انه اخفى حرية
نفسه وصبر على العبودية مع ان اظهار الحرية سيما على الانبياء واجب واجيب
بان اظهار الحرية انما اذا لم يكن فيه ضرر وليس كذلك ههنا لان يوسف ظن انه يقتل عند
اظهار الحرية فلم يظهرها خوفا من القتل وثانيها ان يوسف هم بزليخا اي قصد الى مجامعتها
ولا شك انه معصية واجيب بان الهم امر جبلي لا اختياري لانه مما يقتضيه الطباع البشرية

والخواطر الانسية والفعل لم يقع عقيبة فلا يكون فيه ذنب وثانيها ان يوسف جعل سقايته في
رحل اخيه بنيامين واتهمه بالسرقة وذلك تزوير ومعصية والسقاية المشربة التي كان
يسقي بها واجيب بان جعل السقاية واخفاءها في رحل اخيه كان بمواطاة واتفاق من اخيه
ايضا فانه يروى ان بنيامين لما عرف يوسف قال لا افارقك فقال يوسف لا يمكنني اخذك الا
بعد ان ارميك بالسرقة فقال افعل ما شئت واما ما فعله اخوة يوسف معه على ما هو المشهود
فلا حجة فيه الا ان نبوتهم مشكوك فيها وعلى تقدير تسليم النبوة جاز ان يكون صدور الذنب
عنهم قبل النبوة القصة الرابعة قصة داود وهي ان داود وقع بصره ذات
يوم على امراة جميلة فتعجب منها فسال عنها فقيل انها امراة اوريا فاحب ان يقتل ليتزوج
بها وكان اوريا ابن اخت داود في جيش فارسل اليه وامره بالسعي في قتله فلما قتل
وانقضت عدته تزوجها فلما فعل ذلك جاءه ملكان في صورة خصمين من بني آدم لا من
الباب المعهود للبيت بل صعدا حائط المحراب فنبهاه داود على ذنبه الصادر عنه كما انبا
الله تعالى عنه بقوله وهل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله فاستغفر ربه وخر
راكعا واناب واجيب بان هذه القصة لم يثبت صحتها على الوجه المذكور ويدل
عليه ما روي عن علي رضي الله عنه من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلدته
مائة وستين وهي حد الفرية على الانبياء والآية تحتمل وجها آخر وهو ان المراد بالخصم
جماعة تسوروا غرفة قاصدين للاساءة اليه نفسا ومالا فلما راوه مستيقظا
خافوه فاخترعوا عند ذلك خصومة لا اصل لها وزعموا انهم قصدوه لاجلها
كما ذكر في الآية قال واما قبل الوحي الى اخره اقول اختلفوا في عصمة
الانبياء قبل البعثة فذهب المحققون الى وجوب العصمة عن الكفر واما فعل الكبيرة

فاما

فانما يجوز على سبيل الندرة كقصة اخوة يوسف على القول بنبوتهم ولكن اذا كانوا يتوبون عنه
ويشتهر حالهم بين الخلق بالصلاح واما لو اصروا على الكبائر بحيث يشتهرون بالخلاعة فذلك
غير جائز لانه يوجب عدم الوثوق بقولهم وفعلهم فلا يفيد بعثتهم واما العصمة عن الصغائر
قبل البعثة فليست بواجبة عند الاكثر وذهبت الروافض الى وجوب العصمة قبل البعثة وبعدها
عن الكبائر والصغائر قال تنبيه العصمة ملكة الى آخره اقول اختلفوا في معنى العصمة
فذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى انها عبارة عن ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور والمعاصي
وهذه الملكة تتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات والمناقب ضد المثالب وهي
العيوب وتتاكد العصمة بثلاثة امور الاول تتابع الوحي والثاني الاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا
والثالث العتاب على ترك الاولى وانما قال في الانبياء لان عصمة غير الانبياء لا يشترط فيها
الوحي فان كثيرا من الامة يقولون بعصمة حوا ومريم وفاطمة مع عدم الوحي اليهن وقيل
العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الكذب لاجل خاصية في نفسه او في بدنه وهذا باطل
بالعقل والنقل اما العقل فلان الامر لو كان كما قالوا لما استحق المعصوم على عصمته
مدحا ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر
مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله تعالى وما ابرئ
نفسي ان النفس لامارة بالسوء قال الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة الى آخره
اقول مذهب اصحابنا رحمهم الله والشيعة ان الانبياء افضل من الملائكة وقالت
الفلاسفة والمعتزلة ان الملائكة السماوية افضل من البشر وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني
وابي عبيد الحليمي من اصحابنا واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود
لادم ويلزم من ذلك ان يكون آدم افضل من الملائكة اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى واذ قلنا

للملائكة اسجدوا لآدم واما الثانية فلان امر الكامل بخدمة الناقص لا يليق بالحكمة فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ان السجدة كانت لله تعالى وآدم كالقبلة وح لا يلزم افضلية آدم قلنا ان
ظاهر الآية يدل على ان السجدة لآدم وعلى تقدير تسليم ما ذكرتم لا نسلم عدم افضلية آدم
ح فان هذا السجود يدل على زيادة منصب آدم لقوله تعالى حكاية عن ابليس ارايتك هذا الذي
كرمت علي ولم يوجد شيء آخر يصرف هذا الكلام اليه سوى السجود الوجه الثاني ان آدم
عليه السلام اعلم من الملائكة والاعلم افضل بيان الاول ان آدم كان عالما بالاسماء كلها دون
الملائكة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك
انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم بيان الثاني قوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق فهي اشق افضل
بيان الاول ان طاعة البشر مع الموانع كالشهوة والغضب ووسوسة الشيطان
وطاعة الملائكة خالية عنها والفعل مع المانع اشق منه مع غير المانع وايضا اكثر
طاعات البشر وتكاليفهم مبنية على الاجتهاد والاستنباط وتكاليف الملائكة مبنية
على النصوص كما قال الله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وايضا فان الملائكة
مجبولون على فعل الطاعات بخلاف البشر بيان الثاني قوله عليه السلام افضل العبادات
احمزها اي اشقها وقوله عليه السلام لعائشة اجرك على قدر تعبك ونصبك واعلم
ان هذا الدليل يدل على تفضيل جميع المطيعين من البشر على الملائكة سواء كانوا
انبياء اولا الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل عمران
على العالمين والعالم يطلق على كل المخلوقات تركنا العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل
ابرهيم فبقي معمولا به في حق الانبياء عليهم السلام فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى

بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه الآية على تفضيل
انبياء بني اسرائيل على محمد عليه السلام والجواب ان تخصيص آية معينة لا يوجب تخصيص
سائر الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد عليه السلام ما كان موجودا حال
وجود بني اسرائيل واما الملائكة فانهم كانوا موجودين حال وجود آل ابرهيم وآل
عمران قال احتج آخرون بوجوه الى آخره اقول الذين قالوا بتفضيل الملائكة
على الانبياء تمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فان سياق هذه الآية يدل على ان المذكور ثانيا افضل من المذكور اولا
الا ترى انه يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان ولا يقال لا يستنكف
السلطان من خدمته ولا الوزير واجيب اولا بان نفي الاستنكاف عن الملائكة لا
يدل على تفضيلهم على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله
لقول المشركين انهم بنات الرحمن وثانيا بان ما ذكرتم انما يقتضي كون جميع الملائكة
افضل من المسيح لا ان كل واحد من الملائكة افضل منه وثالثا بان غاية ما في الباب دلالة
الآية على تفضيل الملك بوجه ما ولا نزاع فيه فان الملك اكثر قوة وقدرة من البشر ولا يلزم
منه كون الملك اكثر ثوابا عند الله تعالى ورابعا بان تفضيلهم على المسيح لا يوجب تفضيلهم
على محمد صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان اصحابنا ادعوا تفضيل جميع الانبياء وذلك يبطل
هذه الدعوى الوجه الثاني ان الآيات المشتملة على ذكر الانبياء والملائكة قدم فيها
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كقوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه و
رسله ولقوله تعالى والملائكة واولوا العلم والتقديم يدل على الشرف بدليل ان الشاعر
لما انشد قوله كفى الشيب والاسلام للمرء ذمه عمر على تاخير الاسلام واجيب اولا بالمنع

لقوله تعالى لن يستنكف المسيح الآية وثانيًا بان الواو لا يفيد الترتيب وفيه نظر لانهم قالوا
ان مجرد التقديم يوجب الشرف ولم يتعرضوا للترتيب الوجه الثالث قوله تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وجه التمسك ان الله تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن
عبادته على ان البشر يجب ان لا يستكبروا عنها ولو كان البشر افضل لما يتم هذا الاستدلال
فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعته فانه يقول الملوك لا يستكبرون
عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين وبالجملة ان هذا استدلال بالاقوى على الاضعف واجيب
بانه محمول على الزيادة في القوة والقدرة كما تقدم الوجه الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم
عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وكذلك قوله تعالى حكاية عن ابليس
قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة وجه التمسك بالاول ظاهر واما بالثاني فهو ان ابليس
قد غرهما على اكل الشجرة بانه وصل الى رتبة الملك والتقدير الا ان تكونا ملكين ولولا
تفضيل الملك لما امكنه ان يعتبر بذلك واجيب عن الاول بانه يفيد زيادة قوة وقدرة
لان المعنى لا اقول اني ملك فاقدر على ما لا يقدر عليه البشر وعن الثاني انه يدل على تفضيل
الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس لا على تفضيله بعد الاجتباء الوجه الخامس يشتمل على
نوعين من الاستدلال الاول ان الملك معلم للنبي لقوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم
افضل من المتعلم لان المعلم اعلم من المتعلم والاعلم افضل لما تقدم الثاني ان الملك رسول
الى النبي والرسول افضل من المرسل اليه بدليل ان النبي افضل من امته واجيب
عن الاول بان جبرئيل ليس معلمًا له في جميع الاحكام ومع ذلك فلا يلزم ان يكون اكثر ثوابًا
منه وعن الثاني بمنع الكبرى كما ان ارسال شخص واحد الى شخص آخر لا يوجب افضلية الرسول
فان السلطان قد يرسل عبده الى الوزير الوجه السادس ان الملائكة متصفون بصفات

كمال لم يتصف بها البشر فيجب ان يكونوا افضل من البشر ومن تلك الصفات انها
ارواح مطهرة عن الشهوة والغضب والحرص التي هي منشاء الاخلاق الذميمة والبشر
غير خالية عنها ومنها انهم سالمون عن الآفات النظرية كالشبهة والغلط وانواع الخطاء
الفكري لان علومهم فطرية آمنة عن الغلط وعن الآفات العملية كالاشتغال باللذات الجسمانية
والاستغراق فيها ومنها انهم ناظرون في اللوح المحفوظ المطلعون على الامور الغايبة عنا
وعن مستقبل الاحوال الجارية علينا ومنها ان لهم قدرة على افعال عجيبة كتحريك الرياح و
تصريف السحاب وقلع الجبال وتحريكها من غير ان يعرض لهم فتور ولا كلال ومنها سبقهم
الى الخيرات لانهم اسبق في العبادات من البشر والاسبق افضل لقوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون ومنها انهم مواظبون على محاسن الاعمال عاكفون على العبادة
لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والادوم افضل لانه اشق ومعلوم
ان شيئًا من هذه الصفات في الجسمانيات والحق عند التامل ان اتصاف الملك بهذه الصفات
لا يدل على الافضلية قال السابع في الكرامات الى آخره اقول كرامات
الاولياء جايزة عندنا والمعتزلة ينكرونها ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا لنا التمسك بقصة
مريم وقصة آصف بن برخيا وقصة اصحاب الكهف اما قصة مريم فهي ان زكريا لما كفلها
بنى لها غرفة في المسجد الاقصى ووضعها فيها وكان زكريا كلما دخل على مريم وجد عندها
رزقا وهو فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء مع ان مريم لم تكن رسولا
قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا الآية واما قصة آصف بن برخيا
فهي ان آصف اتى بعرش بلقيس في لحظة واحدة وقد كان بينه وبين عرشها مسيرة شهرين
مع ان آصف لم يكن نبيًا قال الله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك

طرفك واما قصة اصحاب الكهف فهو ان الله تعالى حفظهم بثلثماية سنة وازيد في النوم احياءً
من غير آفة مع انهم لم يكونوا انبياء احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على يد غير النبي
لما تميز النبي عن غيره والجواب منع الملازمة لان المعجز يقارن التحدي والدعوى دون
الكرامة فلا يلتبس واعلم انه لو قال لالتبس النبي بغيره لكان اجود من قوله لالتبس النبي بالمتنبي
لان صاحب الكرامة ليس متنبيا قال الباب الثاني في الحشر والجزاء
وفيه مباحث الاول في اعادة المعدوم الى اخره اقول لما كان تحقق الحشر والجزاء موقوفا
على اعادة المعدوم قدمها اولا واتفق المتكلمون من اصحابنا والمعتزلة على جواز اعادة المعدوم
بعينه خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة الا ان المعتزلة فرعوها
على ان الموجود ان عدم لم يبطل ذاته المخصوصة بل زالت عنه صفة الوجود بناء على ان
المعدوم شيء واما اصحابنا فقالوا ان الشيء اذا عدم صار نفيا محضا وعدما صرفا
ولم يبق له حالة العدم هوية ولا خصوصية ومع ذلك فان الله تعالى قادر على اعادته احتج
المتكلمون بانه لو امتنع عوده بعد العدم فذلك الامتناع اما ان يكون لماهيته من حيث هي
هي او لشيء من لوازمها او لعارض مفارق والاولان باطلان والا لامتنع وجوده ابتداء
فتعين الثالث وح عند زوال ذلك العارض يزول امتناع عوده فيكون لذاته مع
قطع النظر عن العوارض قابلا لهذا العود وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم امتناع
العود بعد العدم لذاته يقتضي امتناع الوجود ابتداء لان امتناع عوده بعد العدم
معناه امتناع وجوده الثاني ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني وجوده الاول قال
احتجوا بوجوه الى آخره اقول احتج المنكرون لاعادة المعدوم بعينه بوجوه
ثلثة الاول لو صح اعادة المعدوم بعينه لامكن الحكم عليه بصحة العود والتالي محال

لان المعدوم نفي محض وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود لان المحكوم عليه يجب ان
يكون متميزا عن غيره وكل متميز ثابت فلو صح الحكم على المعدوم لزم كون المعدوم ثابتا و
انه محال الوجه الثاني لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادته حال ايجاد الله تعالى مثلا له
من جميع الوجوه والتالي محال لانه لو اعيد مع حدوث مثله لزم ان لا يتميز احدهما عن
الآخر لانه ليس كون احدهما في نفسه هو الذي كان معدوما اولى من كون الآخر كذلك وما
يفضي الى ان الشيء لا يتميز عن مثله كان باطلا الوجه الثالث لو صح اعادة المعدوم
بعينه لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء واعادته في ذلك والتالي باطل لانه لزم
ح ان يكون وقت اعادته هو بعينه وقت ابتدائه فيكون الشيء الواحد مبتدا ومعادا وانه
محال والجواب عن الاول ان قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه باطل اما اولا فلانه لو صح
ذلك لزم التناقض لانه حكم عليه واما ثانيا فلانه منقوض بامور احدها انا نحكم على الممكنات
المعدومة في الحال بانها توجد في الاستقبال وثانيها انا نحكم على شريك الباري بانه ممتنع
وعلى الجمع بين الضدين بانه مستحيل مع ان كلا منهما نفي محض وثالثها انا نحكم على نفس المعدوم
بانه يباين الموجود مع انه لا تحقق له في الخارج والجواب عن الثاني ان كل مثلين وان كانا
مشتركين في تمام الماهية متمايزان بالتشخص في نفس الامر والا لم يكونا مثلين بل كانا شيئا
واحدا واذا كان كذلك فنقول ان عنيتم بعدم تميز احدهما عن الآخر عدم التميز في
نفس الامر فممنوع وما البرهان عليه وان عنيتم عدم التميز بالنسبة الى عقولنا واذهانا
فمسلم ولكن لم قلتم بان ذلك محال والجواب عن الثالث منع استحالة التالي لان اعادة
الوقت الاول لا تستلزم كونه مبتدا لان كونه مبتدا امر يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق
بالحدوث البتة ولهذا قال المحققون ان الحدوث المبتدا هو ان لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة

والحدوث المعاد هو ان يكون مسبوقا بحدوث آخر ولا شك ان ما نحن بصدده مسبوق بحدوث آخر
فلا يكون مبتدأ قال الثاني في حشر الاجساد الى آخره اقول اجمع المليون على ان
المعاد الجسماني بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها حق واستدلوا عليه بان هذا المعنى ممكن في نفسه
والصادق اخبر عنه وكل ما كان كذلك وجب القول به ينتج ان المعاد الجسماني وجب القول به
وانما قلنا انه ممكن لان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل وهما حاصلان اما
بالنظر الى القابل فلان تلك الاجزاء قابلة للاجتماع والتاليف والا لم يتصف بها قبل
التفرق وقبول الجسم للاعراض القائمة به ذاتي له وما بالذات كان حاصلا ابدا
واما بالنظر الى الفاعل فلانه من امرين حاصلين للفاعل احدهما انه تعالى عالم
بجميع اجزاء كل شخص والآخر كونه تعالى قادرا على تاليفها وخلق الحيوة فيها لانه
ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات فثبت ان المعاد الجسماني ممكن وانما
قلنا ان الصادق اخبر عنه لانه ثبت بالتواتر ان النبي عليه السلم كان يثبت
المعاد الجسماني ويقول به صريحا وقد دل عليه كثير من آيات القرآن كقوله تعالى
قل يحييها الذي انشاءها اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع
عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في
القبور وامثال ذلك كثيرة فان قيل دلالة الالفاظ غير قطعية فلا يمكن
القطع بها فالجواب انه قد ثبت بالتواتر تصحيح الانبياء عليهم السلام بظواهر
امثال هذه الالفاظ فيحصل القطع قال قيل لو اكل انسان انسانا
الى آخره اقول احتج المنكرون لحشر الاجساد بوجهين الاول ان انسانا
لو اكل انسانا آخر وصار المأكول جزءا من بدن الآكل فلو اعادهما الله تعالى بعينهما

فاما ان يكون الاجزاء الماكولة معادة في بدن الآكل او في بدن الماكول واياما كان
لا يكون احدهما معادا بعينه وبتمامه وهو خلاف الفرض والتقدير وايضا جعل الماكول
جزءا من بدن احدهما ليس اولى من جعله جزءا لبدن الآخر لانه كان جزءا لبدن كل واحد
منهما قبل العدم في الجملة ويستحيل جعله جزءا منهما معا لاستحالة ان يكون الشيء الواحد
بعينه جزءا للبدنين معا الوجه الثاني لو اعيد البدن فلا يخ اما ان يكون اعادته
لمقصود او لا لمقصود وكلاهما باطل اما الثاني فلانه يؤدي الى العبث والسفه
واما الاول فلان ذلك المقصود اما الايلام او تحصيل اللذة او دفع الالم والاول
لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم والثاني باطل لانه ليس في هذا العالم لذة بالحقيقة
بل ما يتخيله لذة في هذا العالم ليس لذة في الحقيقة بل كل ذلك خلاص عن الالم او انتقال
من الم الى آخر اضعف والثالث ايضا باطل لانه يحصل بالبقاء على العدم فيقع الاعادة
حشوا والجواب عن الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية والانسان
بالحقيقة هي الاجزاء الاصلية لا الهيكل المحسوس لان الانسان شيء واحد باق من
اول عمره الى آخره وهذا الهيكل غير باق من اول العمر الى آخره ولان الانسان قد
يكون عالما بذاته المخصوصة وهيكله يكون مغفولا عنه في تلك الحالة في اكثر احواله
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فالانسان في الحقيقة اجزاء لطيفة سارية في هذا
البدن باقية من اول العمر الى آخره واذا كان كذلك فالمعاد من كل واحد من البدنين
هو الاجزاء الاصلية واما الماكول فاجزاء فضلية من المغتذي فلا يعاد ثم ان الله تعالى
يضم يوم القيمة الى هذه الاجزاء الاصلية التي هي الانسان اجزاء اخرى زائدة كما فعل
ذلك في الدنيا والجواب عن الثاني ما تقدم من ان فعله تعالى لا يستدعي غرضا وعلى تقدير

تسليم الغرض فنقول لم لا يجوز ان يكون الغرض هو الالتذاذ قوله الاستقراء دل
على ان اللذة دفع الالم ممنوع لما بينا فى تحت الكيف وجود اللذة الحسية وعلى
تقدير تسليم كون اللذة فى هذا العالم دفعا للالم لا نسلم ان لذات الآخرة كذلك
فان قلت قد دل السمع على ان لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا كالاكل
والشرب والاستمتاع وغيرها فيكون تلك ايضا دفعا للالم قلت
جاز ان يكون لذات الآخرة مشابهة للذات الدنيا فى الصورة مخالفة لها فى الحقيقة
وح لا يلزم اشتراكهما فى دفع الالم قال تنبيه الى آخره اقول
ذهب الامام الى انه لم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم الاجزاء
ثم يعيدها واحتج المخالفون لهذا القول بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان
الآية دلت على ان جميع الاشياء هالك الا ذات الله تعالى والهلاك هو الفناء و
الاجزاء من جملة الاشياء فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان الهلاك هو الفناء فقط
بل التفرق ايضا هلاك ونحن ايضا قائلون بالتفرق قال الثالث فى الجنة
والنار الى آخره اقول اختلف الناس فى امكان وجود الجنة والنار مع
وجود هذه الافلاك والعناصر احتج المنكرون بانهما اما ان تكونا فى هذا
العالم او فى عالم آخر والاول محال لانهما لو كانتا فى هذا العالم فاما ان تكونا
فى عالم الافلاك وهو محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فلا
تخالطها شيء من الفاسدات او فى عالم العناصر وهو ايضا محال لانهما لو كانتا فى
عالم العناصر لكانت النفوس متعلقة بابدان موجودة فى العناصر بعد ان فارقتها
وذلك عين التناسخ وقد بينا استحالته والثاني وهو ان تكونا فى عالم آخر ايضا

محال لوجهين احدهما ان العالم لما كان بسيطا كان شكله الطبيعي كرة فلو
وجد عالم آخر لكان شكله الكرة ايضا وانه محال لان الكرتين اذا لم تحط
احديهما بالاخرى كان بينهما خلاء وقد تبين استحالته والثاني ان العالم الثاني
لو حصل فيه نار وهواء وماء وارض لكانت تلك العناصر مساوية فى الماهية
لهذه العناصر الموجودة فى عالمنا هذا والاجسام المتساوية فى الطبيعة امكنتها
واحدة وكل جسم فانه بالطبع يتحرك الى مكانه فاذن يجب ان يتحد ارض احد العالمين
الى وسط العالم الثاني ومن حيث انه وسط كل واحد من العالمين ملائم للارض
الحاصلة فيه يلزم سكون كل واحدة من الارضين وانه محال لان السكون ان كان طبيعيا
لزم اقتضاء الجسم الواحد الحركة والسكون معا وهو ظاهر الاستحالة وان كان قسريا
لزم ان يكون هناك قسر دائم وهو ايضا محال وتقرير الجواب ان يقال لم لا يجوز
ان يكون الجنة والنار فى هذا العالم اما الجنة ففى فلك التاسع للآية والحديث قوله
الفلك لا يقبل الخرق والالتيام ممنوع واما النار فتحت طبقات الارض قوله يلزم
التناسخ قلنا لا نسلم وانما يكون تناسخا لو تعلقت بغير الابدان التي كانت
متعلقة بها اولا وليس كذلك بل الله تعالى يجمع تلك الاجزاء المتفرقة ويخلق فيها الحياة
وتعلق النفس بها وذلك عين الاعادة سلمنا لكن لم لا يجوز ان تكونا فى عالم آخر قوله
لان العالم الآخر لبساطته يكون كريا قلنا لا نسلم ان العالم الآخر على تقدير وجوده
يكون بسيطا وعلى تقدير كونه بسيطا لا نسلم ان البساطة تقتضي الكرية سلمنا لكن
لا نسلم ان الخلاء محال وما ذكرتموه لبيان استحالته قد مر الكلام فيه سلمنا استحالة
الخلاء لكن انما يلزم لو كان وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم وهو ممنوع لجواز

ان يكون هذا العالم والعالم الآخر مركوزين في ثخن فلك آخر اعظم منهما قوله لو وجد
عالم آخر لكانت عناصره متماثلة لعناصر هذا العالم قلنا لا نسلم وجوب التماثل لجواز
ان يكون نار احد العالمين مخالفة لنار العالم الآخر في الصورة المقومة او في الهيولي
وان اشتركتا في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز والقرب الى المحيط لان الاشتراك
في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهذا كما ان الحكماء يعتقدون ان الافلاك مع اشتراكها
في الاستدارة والشفافية والحركة المستديرة مختلفة بالهيولي ولهذا اختص كل منها
بموضع خاص سلمنا وجوب التماثل ولكن لا يلزم اقتضاء كل واحد منها الانتقال الى حيز
الآخر كما لا يلزم حركة كل قطعة من الارض الى حيز القطعة الاخرى قال
فرع الجنة والنار مخلوقتان الى اخره اقول ذهب اصحابنا والجبائي وابو الحسين
البصري الى ان الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم وعبد الجبار والمعتمد
ثلاث آيات الاولى قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض اعدت للمتقين و
لفظ اعدت صريح في ثبوت الشيء وتحققه فان قيل ان هذه الآية تدل على انها غير مخلوقة
لان الجنة انما يكون عرضها عرض السموات والارض ان لو كانت في الاحياز التي حصلت
فيها السموات والارض اذ لو حصلت في احياز اخرى لكانت غاية الممكن ان يكون عرضها
مثل عرض السموات والارض فانه خلاف الظاهر ثم انها يمكن حصولها في الاحياز التي
حصلت فيها السموات والارض عند فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام
فقد دلت الآية على انها لا توجد الا بعد فناء السموات والارض والجواب ان المراد من قوله تعالى
عرضها السموات والارض ان عرضها مثل عرض السموات والارض لوجهين احدهما قوله تعالى
في موضع آخر عرضها كعرض السماء والارض وثانيهما ان عرض الجنة لا يكون نفس عرض السموات

والارض

فنى الشيء فناء ... وافناه غيره وتفانوا اى افنى بعضهم بعضا في الحرب صحاح

والارض والا لكانت الجنة نفس السموات والارض واذا كان كذلك وجب حمل الآية على ما
ذكرنا الآية الثانية قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين الآية
الثالثة الآية المشتملة على قصة اسكان آدم وحواء الجنة واخراج الله تعالى اياهما منها
احتج ابو هاشم وعبد الجبار بان قالا لو كانت الجنة مخلوقة لكانت دائمة والتالي باطل اما
الشرطية فقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لكانت هالكة فلا تكون دائمة
واما بطلان التالي فلقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها دائم والجواب منع الشرطية قوله
كل شيء هالك معناه كل شيء وغير ذات الله تعالى هالك في حد ذاته لكونه ممكنا فكان وجوده مستفادا
من غيره وكل ممكن بالنظر الى ذاته يكون هالكا سلمنا ان المراد منه حصول الهلاك لكن هذا العام
مخصوص والجنة غير مندرجة جمعا بين الدليلين وهو قوله تعالى كل شيء هالك وقوله تعالى اكلها
دائم سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان الجنة تفنى ايضا واما قوله تعالى اكلها دائم فلا يمكن
اجراؤه على ظاهره لان الدائم هو الذي لا آخر لوجوده وما كول اهل الجنة يفنى باكلهم اياه فلا بد
من التاويل وهو انه كلما فني شيء من الماكولات فان الله تعالى يحدث عقيبه مثله والدوام بهذا التفسير
لا ينافي عدم الجنة لحظة واقل قال الرابع في الثواب والعقاب الى اخره اقول اختلف
الناس في انه هل يجب على الله تعالى ايصال الثواب الى العبد بسبب الطاعة وايصال العقاب اليه بسبب
المعصية اولا والمصنف ذكر اولا مذهب المخالفين في الثواب على الطاعة ثم ذكر مذاهبهم
في العقاب على المعصية وذهبت معتزلة البصرة الى وجوب الثواب على الله تعالى بسبب الطاعة
وذهب البلخي والمعتزلة الى ان الثواب تفضل وانه يكفي في حسن تكليف الله تعالى ايانا سوابق
نعمه علينا احتجت البصرية بوجهين الاول ان الله تعالى كلفنا بالتكاليف الشاقة مع انه يمكنه
ان لا يجعلها شاقة علينا فاما ان يكون ذلك لغرض او لا والثاني باطل لانه عبث والاول اما ان يكون

لغرض يعود الى الله تعالى او لغرض يعود الينا والاول باطل لاستغنائه فتعين الثاني ثم ان
هذا الغرض اما ان يكون حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لان المضرة كانت تندفع بان
لا يخلق الخلق ولا يكلفهم فلا حاجة اذن في دفعها الى تلك الافعال الشاقة ثم المنفعة اما ان تكون
مجرد مدح او تكون منفعة حقيقية والاول باطل لان استحقاق المدح حاصل بالافعال الغير
الشاقة والثاني اما ان تكون منفعة سابقة او منفعة لاحقة والاول باطل لان التكليف بالاعمال
الشاقة لاجل النعم السابقة مع امكان جعلها غير شاقة مستقبح عقلا الا ترى ان كل من اعطى
غيره الف دينار ثم اخذ يكلفه بالافعال الشاقة فان العقلاء يستقبحونه ويقولون انه ابطل
ما انعم عليه واحترزنا بقيد الامكان عن تكليف الوالد لولده بالافعال الشاقة لاجل سوابق
النعم فانه لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة على الولد بخلاف ما نحن بصدده فتعين
ان تكون تلك المنفعة منفعة لاحقة وهو المطلوب الوجه الثاني قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
فان باء السببية ولفظ الجزاء يدلان على ان العبد يستحق الثواب بسبب العمل والجواب عن الاول
انه مبني على ان الله تعالى معلل بالغرض وقد بينا فساد ذلك ولئن سلمنا ذلك فلم لا يكفي في حسن
التكاليف النعم السابقة والاستقباح ممنوع فانا نعلم بالضرورة ان من وجب عليه خدمة
غيره لا يجب على ذلك الغير ان يجازيه من تلك الخدمة كخدمة الولد للوالد وكيف يستقبح ذلك
عند المعتزلة يجب عبادة الله تعالى والنظر في معرفته لما له من النعم السابقة عليهم واذا كان
انعامه علينا يقتضي وجوب عبادتنا وشكرنا له فكيف يقبح منه تكليفنا بالعبادة لاجل
سوالف النعم والجواب عن الوجه الثاني ان الآية لا تدل على انه يجب على الله تعالى الجزاء
بالعمل لان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا انه علة موجبة له وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم
الجزاء على الثواب قال وقالت المعتزلة الى آخره اقول لما فرغ من بحث الثواب

على الطاعة شرع في بحث العقاب على المعصية واعلم ان العاصي اما ان يكون كافرا
او غير كافر والكافر اما ان يكون مجتهدا في طلب الهدى او غير مجتهد اما غير المجتهد
فيعاقب ويبقى مخلدا في النار وكذا المجتهد عند الاكثر واما غير الكافر فان كان
صاحب صغيرة كان مرجو العفو وقطع بعضهم بانه لا يعاقب وان كان صاحب كبيرة
ففيه ثلاثة مذاهب الاول القطع بعدم العقاب وهو مذهب المرجئة الثاني القطع
بالعقاب وهو مذهب المعتزلة والخوارج الثالث عدم القطع بشيء منهما وهو المختار
احتجت المعتزلة بوجوه الاول انه لو جاز العفو لزمت التسوية بين المطيع وبين العاصي
لاستوائهما في عدم العقاب والتالي باطل اتفاقا الثاني ان الله تعالى خلق في المكلف شهوة
الفسوق والقبائح فلو لم يعلم المكلف انه يعاقب بفعل القبيح لكان الله تعالى قد اغراه بالقبيح
لانه حينئذ يتكل على العفو ولا يحتفل بالمعصية والتالي باطل لان الاغراء بالقبيح قبيح وهو
على الله محال الثالث انه تعالى اخبر في مواضع كثيرة من القرآن ان الكافر والفاسق يدخلان
النار فلو جاز ترك العقاب لزم الكذب في خبر الله تعالى وانه محال والجواب عن الاول
منع الملازمة فان الله تعالى وان لم يعاقب كلا من المطيع والعاصي لكنه يثيب المطيع اكثر
مما يثيب العاصي وحينئذ لا يلزم التسوية وعن الثاني بوجهين احدهما منع الملازمة لان
وجود العقاب وتركه وان كانا محتملين لكن طرف العقاب راجح واغلب من تركه بسبب
توعيد الله تعالى وتهديده وهذا القدر كاف في انزجار المكلف عن المعاصي فلا يلزم
الاغراء وايضا يلزمهم الاغراء قبل معرفة المكلف لله تعالى وقبل علمه بالعقاب على المعصية
الوجه الثاني ان توقع العفو لا يوجب الاغراء لانكم جوزتم العفو بعد التوبة فلو كان توقع
العفو قبل التوبة يوجب الاغراء لكان توقعه بعد التوبة يوجب الاغراء ايضا والتالي باطل

فكذا المقدم فان فرق بان العاصي اذا علم انه يمهل الى التوبة وذلك يزجر عن
المعصية رد بان تردده قبل التوبة في انه هل يعفى عنه او لا يزجر ايضا واعلم
ان هذا الجواب يجوز ان يكون منعا آخر للملازمة ويجوز ان يكون نقضا وعن الثالث
ان الآيات مع كثرتها لا يدل شيء منها على وجوب العقاب لجواز اختصاصها بعدم
العفو ولان سياقها انما يدل على ان الفسق علامة الاستحقاق ووجود النار ولا يلزم
منه وجوب العقاب على الله تعالى قال ثم قالوا الى آخره اقول مذهب
اصحابنا ان الله تعالى وان عذب صاحب الكبيرة الا انه لا يبقيه في النار دائما مؤبدا
بل يخرجه الى الجنة وقالت المعتزلة يبقى في النار دائما كالكفار واحتجوا بوجوه
الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد الفساق وقالوا الخلود هو
الدوام الثاني قوله تعالى في صفة الفجار وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا من
النار لصاروا عنها غائبين الثالث ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب
واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب لان الاستحقاقين
متنافيان اذ العقاب مضرة والثواب منفعة ووجود احد المتنافيين ينفي الآخر
والجواب عن الاول لا نسلم ان الخلود هو الدوام بل هو عبارة عن المكث الطويل
والدليل عليه صحة ان يقال فلان حبس حبسا مخلدا وهذا وقف مخلد وليس
المراد الا طول المكث فان قلت هذا باطل لقوله تعالى وما جعلنا لبشر
من قبلك الخلد اذ ليس المراد منه اللبث الطويل لان كثيرا ممن كان قبل النبي
كان لهم مكث طويل في الدنيا قلت هذا لا ينافي ما ذهبنا اليه فان المكث
الطويل اعم من ان يكون على سبيل الدوام او على سبيل الانقطاع والجواب

عن الثاني

عن الثاني ان المراد بالفجار الذين اليهم الضمير الكاملون في فجورهم واولئك هم الكفار
يدل عليه قوله تعالى ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة
اقصى ما في الباب ان يقال هذا ترك لعموم لفظ الفجار الا انا نقول يجب حمل لفظ
الفجار على الكفار جمعا وتوفيقا بين هذه الآية وبين الآيات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار منها قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الآية فانه دل بصريحه
على ان من دخل النار كان مكذبا للانبياء ويلزم منه ان كل من لا يكون مكذبا لا يدخل
النار ومنها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فانه دل على ان
المؤمن لا يخزى فلا يدخل النار لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته والفاسق
ايضا مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت
احديهما على الاخرى الآية سماهم مؤمنين حال وصفهم بالبغي واما الآيات الاخر
فظاهر وفي هذا الكلام نظر لان تسليم اختصاص العذاب بالكفار يوجب نفي
العقاب عن المؤمن وهو لا يوافق مذهبنا والاولى ان يجاب بان لفظ الفجار
يفيد الاستغراق فيكون معناه ان جملة الفجار لا يغيبون عن النار وصدقه
لا يتوقف على عدم خروج كل واحد من الفجار بل اذا لم يخرج عنها بعض الفجار وهم الكفار
حصل الصدق والجواب عن الثالث من وجهين احدهما لا نسلم استحقاق الثواب
بالطاعة واستحقاق العقاب بالمعصية فانا لا نوجب على الله تعالى شيئا سلمنا ذلك لكن
لا نسلم انهما متنافيان لجواز ان يكون الشخص الواحد مستحقا للثواب والعقاب فيثاب في وقت ويعاقب
في وقت آخر ولا استحالة في ذلك وثانيهما ان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب
وابطله فاما ان يكون ذلك الاحباط على طريق الموازنة وهي ان يحبط الاستحقاق

السابق ايضا والطاري شيئا مثل ان يكون الثواب عشرة اجزاء مثلا والعقاب
الطاري خمسة فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة واما ان لا يكون
على طريق الموازنة بان يسقط الطاري السابق بالكلية ولا يسقط الطاري
القول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدمها مذهب ابيه ابي علي و
كلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان كل واحد من السابق والطاري موثرا في
عدم الآخر فاما ان يكون التاثيران معا او على التعاقب والاول باطل لان
الموثر في عدم كل واحد وجود الآخر فلو حصل العدمان لحصل الوجودان
حال حصول العدمين لان العلة واجبة الحصول عند حصول معلولها وهو
محال والثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا
غالبا وهو محال واما بطلان الثاني وهو عدم الموازنة فلانه الغاء للطاعة
وتضييع لها اذ يلزم منه ان من عبد الله تعالى من اول عمره الى آخره ثم شرب
جرعة من الخمر كان حاله مساويا لحال من لم يعبد الله تعالى قط وهذا باطل لقوله
تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قوله واما اصحابنا الى قوله ويرجى عفو
الكافر واضح غني عن الشرح الاقوال والابدي الا بعد الخلاص من العذاب اي
والابدي الخير الابد نجاته من العذاب والانسب ان يدخل الجنة بايمانه وطاعته
ثم يخرج عنها ويدخل بمعصيته وهو خلاف الاجماع قال ويرجى عفو
الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى الى آخره اقول قد ذكرنا
ان الكافر المعاند يبقى في النار دائما واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد
وطلب الحق ولم يصل الى المقصود فزعم الجاحظ وعبد الله بن الحسين العنبري

الى ان عذابه

الى ان عذابه ينقطع لانه معذور فوجب ان لا يعذب اما لقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج والباقون انكروا ذلك وقالوا انه يكون معذبا دائما وادعوا فيه الاجماع
والمصنف لم يجزم بشيء واختار امكان العفو وهو غير بعيد قال فان قيل
القوى الجسمانية الى آخره اقول لما ذكر ان الله تعالى يخلد ثواب المؤمن وعقاب
الكافر المعاند ذكر عليه اعتراضات ثلاثة اوردها الفلاسفة واجاب عنها اما الا
الاول فتقريره ان يقال لو كانت افعال القوى الجسمانية متناهية امتنع دوام الثواب
والعقاب المتقدم تقريرهما والتالي مثله والمراد بالقوى الجسمانية ما يحل في الاجسام من
الصور النوعية والاعراض الموثرة اما الشرطية فظاهرة لان افعال القوى الجسمانية
لما كانت متناهية فالابدان التي يعيدها الله تعالى لا بد وان تعدم آخر الامر فتنقطع
السعادة والشقاوة البدنيتان اما حقية المقدم فلان كل قوة جسمانية منقسمة
بانقسام محلها فقوة الكل اكثر من قوة البعض لو انفرد فلو فرضنا ان كل القوة حركت
جسمها حركات غير متناهية وفرضنا ان نصف تلك القوة حركت جسمها فالحركات الصادرة
عن النصف اما ان تكون متناهية واما ان تكون غير متناهية فان كانت متناهية لزم
ان تكون الحركات الصادرة عن كل القوة ايضا متناهية لان نسبة حركات الكل الى حركات
النصف كنسبة الكل الى النصف لان نسبة الاثرين كنسبة الموثرين لكن الكل ضعف
النصف فيكون حركات الكل ضعف حركات النصف وضعف المتناهي متناه فحركات كل
منهما متناهية وان كانت حركات النصف غير متناهية لزم احد الامرين وهو اما تساوت
الزائد الناقص واما تناهي اللامتناهي وذلك لان حركات كل القوة اما ان تزيد على حركات
النصف او لا فان لم تزد كان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره اي كان حال القوة التي

في كل الجسم كحال القوة التي في بعض الجسم والاولي ازيد من الثانية فيلزم
تساوي الزايد والناقص وهو محال وان زادت عليها وقعت الزيادة على
الحركات الغير المتناهية والجهة التي هي بها غير متناهية وهو محال لاستلزامه
تناهي اللاتناهي وفيه نظر لان استحالة الزيادة على غير المتناهي ممنوعة فان
تضعيف الالف الى غير النهاية ازيد من تضعيف الواحد الى غير النهاية قال
وايضا الى آخره اقول هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اجزاء البدن
المجتمعة بعد التفرق مؤلفة من العناصر وكل ما كان كذلك لا بد ان يحصل في اجزائه
فعل وانفعال واذا كان كذلك وجب حصول الموت لان الحرارة دائما تقلل الرطوبة
وقلة الرطوبة تؤدي الى نقصان الحرارة وذلك يفضي الى انطفاء الحرارة فيحصل
الموت وينتفي الثواب والعقاب البدنيان والاعتراض الثالث ان دوام
الحيوة مع بقاء الاحتراق غير معقول لان الاحتراق يزيل اعتدال المزاج
الذي هو شرط الحيوة قال قلنا اما الاول الى آخره اقول اجاب
عن الاعتراض الاول بالمنع والنقض والدفع وهو راجع الى القول بالموجب
اما المنع فتوجيهه ان يقال لا نسلم انقسام القوة الجسمانية بانقسام المحل الذي هو
الجسم لانه انما يلزم ان لو كان الجسم منقسما ابدا والجوهر الفرد منتفيا وهو ممنوع
سلمناه لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان ينقسم وانما يلزم ذلك ان لو كان
حلول القوة في محلها على وجه السريان وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن صحة ما ذكرتم
مبنية على كون جزء القوة الحالة في كل الجسم قوة مؤثرة تقوى على تحريكات وذلك
ممنوع لجواز ان يكون القوة انما تؤثر مع الاجتماع فاذا انقسم الجسم بطل القوة و

لم يبق

لم يبق لها اثر اما النقض فتوجيهه ان يقال سلمنا هذه المقدمات لكن ما
ذكرتم من وجوب تناهي افعال القوة الجسمانية منقوض بالنفوس المباشرة
لتحريك الافلاك وهي النفوس المنطبعة فانها عندكم جسمانية مع انها تحرك بغير
نهاية واما الدفع فهو ان يقال سلمنا ان افعال القوة الجسمانية متناهية لكن
لا يلزم منه امتناع دوام الثواب والعقاب لان القوى البدنية عندنا اعراض
فيجوز ان تفنى في زمان وتتجدد في آخر الى غير النهاية ولا يلزم منه عدم تناهي افعال
القوة الجسمانية وتقرير الجواب عن الاعتراض الثاني ان يقال لا نسلم ان البدن
مركب من العناصر الاربعة فان البدن عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى
فيها صفات مخصوصة من الحيوة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل و
الانفعال سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان تاثير الحرارة في الرطوبة يؤدي الى الموت
لاحتمال ان يقال ان القوة الغاذية تورد من الرطوبات ما يقوم مقام ما تحلل وفني
والجواب عن الثالث بالمنع ايضا وهو ان يقال لا نسلم ان دوام الحيوة مع الاحتراق
غير معقول لان البنية الصالحة واعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا على
ما مر تقريره وايضا انا نرى من الحيوانات ما لم يتالم بالنار كالنعامة فانها تبلع الحديدة
المحماة والسمندر فانه يعيش في النار ويلتذ بها واذا كان كذلك فلا بعد في ان يجعل
الله تعالى بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ولا يحترق ولا يموت قال الخامس في العفو
الشفاعة الى آخره اقول ذهب اصحابنا الى جواز عفو الله تعالى عن اصحاب الكبائر قبل التوبة
خلافا للمعتزلة واتفقوا على اثبات شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الا ان المعتزلة قالوا
تاثيرها في ايصال النعم الى اهل الثواب قال اصحابنا انها تؤثر فيه وفي اسقاط العقاب عن

اهل العقاب ايضا اما جواز العفو فقد استدل عليه اصحابنا بوجوه الاول ان الايات الدالة
على كون الله سبحانه وتعالى عفوا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
ولو اختص العفو بما بعد التوبة للزم التكرار وكقوله تعالى ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام
الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي ان الله تعالى ان شاء اهلكهم الا انه لا يهلكهم بل
يعفو عن كثير الوجه الثاني اجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط
العذاب المستحق وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها
واجب فلا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العذاب على الكبيرة قبل التوبة الوجه الثالث
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال ان قوله
تعالى لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فتعين ان يكون
المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما لا يتناول ما ذكرنا لوجهين احدهما انه لو كان معنى
الاية انه يغفر لمن يستحق المغفرة كاصحاب الصغائر والتائبين من اصحاب الكبائر لم يكن لتمييز
المشرك عن غيره فائدة لان الله تعالى كما يغفر ما دون ذلك لمن لا يستحق العقاب فلا يغفر لمن يستحق
العقاب فكذلك يغفر الشرك لمن لا يستحق العقاب بان يتوب عن الشرك ولا يغفر لمن يستحق العقاب
بان يصر على الشرك ولا يتوب عنه فلا يبقى البتة لهذا التمييز والتفرقة فائدة وثانيهما
ان غفران صاحب الكبيرة بعد التوبة وصاحب الصغيرة واجب عند الخصم والواجب لا يجوز
تعليقه على المشية واعلم ان هذين الوجهين الزاميان الوجه الرابع قوله تعالى وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم فان مقتضى الاية ان يحصل الغفران حال مباشرة الظلم كما اذا
قيل رايت فلانا على الاكل فانه يدل على انه راه حال كونه آكلا ومعلوم انه حال مباشرة الظلم
لا يكون تائبا قال واما الثاني الى آخره اقول الدليل على تاثير الشفاعة

في اسقاط العقاب هو ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاستغفار للمومنين بقوله
تعالى لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة مومن لقوله تعالى وان طائفتان من المومنين
اقتتلوا على ما مر فيستغفر النبي له امتثالا لامر الله تعالى وصيانة لعصمة نفسه واذا طلب مغفرة
الفاسق فالله تعالى يقبل شفاعته ويعطيه مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت
تاثير شفاعة محمد في حق الفاسق احتجت المعتزلة بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا اي لا تودي ولا تغني فلو اثرت الشفاعة في اسقاط العقوبة لكانت قد
جزت نفس عن نفس شيئا ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم يشمل
الفاسق والكافر ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار
والجواب ان صحة ما ذكرتم تتوقف على عموم الايات في جميع الاشخاص والاوقات
وهو ممنوع بناء على ان العموم لا صيغة له وان سلم العموم فهي مخصوصة لما ذكرنا من الدليل
الدال على اثبات الشفاعة لانا لا نثبت الشفاعة مطلقا في حق جميع الاشخاص ولا في جميع الاوقات
بل في حق بعض الاشخاص واذا تعارض العام والخاص خص العام جمعا بين الدليلين قال
السادس في اثبات عذاب القبر الى آخره اقول المعتمد في اثبات عذاب القبر نعوذ
بالله منه ثلاث آيات احديها قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهو صريح
في التعذيب بعد الموت والثانية ايضا ظاهرة والثالثة قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فان الله تعالى ذكر موتتين وهما لا يتحققان الا بان يكون في القبر حيوة و
موت حتى يكون احد الموتين ما حصل عقيب الحيوة التي في الدنيا والآخر ما حصل عقيب
الحيوة التي في القبر احتج المخالف اولا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
اي لا يذوقون في الجنة موتا سوى الموتة الاولى ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين

لا موتة واحدة وثانيًا بقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فان الغرض من سياق الآية
تشبيه الكفرة باهل القبور في عدم الاستماع واجيب عن الاول بان معنى الآية ان نعيم
الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا ولا تنغص عيشهم كما في الدنيا وليس المراد وحدة
الموت بدليل ان الله تعالى احيى كثيرًا من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام
وذلك يوجب تأويل الآية بما ذكرنا وعن الثاني بان عدم استماع اهل القبور لا يستلزم
عدم ادراكهم قوله السابع في سائر السمعيات الى الثامن ظاهر قال الثامن
في الاسماء الشرعية الى آخره اقول الايمان في اصل اللغة هو التصديق اجماعًا و
اما في الشرع فقد اختلفوا فيه فذهب اصحابنا الى انه عبارة عن التصديق بكل ما هو
معلوم ومشهور من دين الرسول عليه السلام بالخبر المتواتر كوجوب الصلوة الخمس
ووجوب صوم رمضان والحج وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
وذهبت الكرامية الى انه عبارة عن التلفظ بالشهادتين وذهبت المعتزلة الى انه اسم
لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات فقط وذهب اكثر السلف الى انه اسم للتصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان احتج اصحابنا على ابطال مذهب المعتزلة و
السلف قالوا لو كان هذه الطاعات نفس مسمى الايمان كما ذهب اليه المعتزلة او جزءا
من مسمى الايمان كما ذهب اليه السلف لكان تقييد الايمان بالطاعة تكرارًا وبالمعصية نقصًا
لكن قيده بهما اما بالطاعة ففي قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات واما
بالمعصية ففي قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم احتجت المعتزلة بقوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس والجواب لا نسلم ان المراد بالايمان نفس
الصلوة بل التصديق يوجب تلك الصلوة وايضا لو حمل الايمان على الصلوة وحدها

لكان مجازًا من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والاصل عدم المجاز واحتجوا ايضا
بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة الى آخره واجيب بانه محمول
على حذف المضاف اي شعب الايمان وفروعه بضع وسبعون وليس المراد ان نفس الايمان
تنقسم الى بضع وسبعين شعبة بدليل انه عدّ في الحديث اماطة الاذى عن الطريق
من الشعب مع انها ليست داخلة في الايمان اجماعًا قال الباب الثالث
في الامامة وفيه مباحث الى آخره اقول الامامة رياسة عامة في الدين والدنيا
لشخص من الاشخاص فالتقييد بالعامة يخرج الرئيس والقاضي والشخص من الاشخاص
كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان كل الامة ليسوا شخصا واحدًا واعلم ان
الناس اختلفوا في وجوب نصب الامام فذهب قوم الى وجوبه وآخرون الى عدم وجوبه
واما القائلون بوجوبه فمنهم من اوجبه عقلا ومنهم من اوجبه شرعًا اما الموجبون
عقلا فمنهم من اوجبه على الله تعالى وهو قول الامامية والاسماعيلية ومنهم من اوجبه
على الخلق وهو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري ونسبه المصنف الى المعتزلة
والزيدية والمذكور في الاربعين وفي شرح المحصل وغيرهما ان مذهب المعتزلة والش
في ذلك كمذهب اصحابنا واما الموجبون شرعًا فهم جمهور اصحابنا واما القائلون
بعدم وجوب نصب الامام فمنهم من قال بعدم وجوبه عند ظهور العدل والانصاف لكن لاستغنائه
عنه ومنهم من قال بوجوبه عند ظهور الفتن ومنهم من عكس الامر عند ظهور الفتن
ربما يقتل الامام استنكافا عن طاعته فيؤدي الى زيادة الفتنة ومنهم من قال بعدم
وجوبه في شيء من الاوقات فان فعلوه جاز وان تركوه جاز ايضا وهو مذهب اكثر
الخوارج لنا في هذه المسئلة مقامان احدهما بيان انه يجب على الخلق نصب الامام سمعًا

مثل الهرج القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج قيل وما الهرج يا رسول الله قال القتل صح

والثاني انه لا يجب على الله تعالى نصب الامام لهم اما المقام الاول فالدليل عليه من
وجوه الاول ان نصب الامام يتضمن دفع ضرر لا يندفع الا به وكل ما يتضمن دفع الضرر
واجب بقدر الامكان ينتج ان نصب الامام واجب اما الصغرى فلان البلد اذا شغر اي
خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدفع عن الضعفاء بأس الظالمين
اي شدتهم وظلمهم استحوذ عليهم الشيطان وشاع الهرج والمرج اي الفتنة والاضطراب
وذلك غاية الضرر واما الكبرى فبالاجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي و
بالضرورة عند من يقول به وفي هذا القياس نظر لان الحد الاوسط فيه غير مكرر
فالاولى ان يقال في الكبرى وكل ما يتضمن دفع ضرر لا يتم الدفع الا به فهو واجب والا
لكان تركه ايقاعا للنفس في الضرر وايقاع النفس في الضرر غير جائز بالاجماع
لا يقال ما ذكرتموه وان دل على ان في نصب الامام انواعا من المصالح لكن هٰهنا
ما يدل على ان فيه انواعا من المفاسد منها انهم ربما يستنكفون من طاعته فيزداد
الفساد بسبب نصبه ومنها انه ربما استولى عليهم فيظلمهم ومنها انه بسبب دفع
المعارض وتقوية الرياسة قد يحتاج الى مزيد مال فيظلم الناس ويأخذ اموالهم
غصبا لانا نقول لا شك في احتمال هذه المفاسد لكنه احتمال مرجوح اذ المفاسد
الحاصلة من نصب الامام اقل من مصالحه واذا كان كذلك كانت العبرة عند وقوع
التعارض بالرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الوجه الثاني
ان الامة اجتمعت على انه لا يتولى اقامة الحدود الا الامام او نائبه والله تعالى امر باقامة
الحدود في قوله تعالى فاجلدوهم وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى فاجلدوا كل
واحد منهما واذا لم يمكن اقامة الحدود الا بواسطة الامام كان الامر باقامة الحدود

امرًا

امرًا بنصب الامام لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الوجه الثالث
ان الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اجمعوا على انه لا بد للناس من امام
واجماعهم حجة وذلك لما روي ان النبي لما توفي كان اول ما خطب ابو بكر رضي الله عنه قوله
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت ولا بد
لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب
وقالوا صدقت ولكننا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم لا حاجة الى الامام و
اما المقام الثاني وهو انه لا يجب على الله نصب الامام فلما تقدم في المسئلة الرابعة
من الباب الثالث من كتاب الالهيات انه لا يجب شيء على الله تعالى قال احتجت
الامامية الى آخره اقول استدل الامامية على وجوب نصب الامام على الله تعالى
بان نصب الامام لطف وكل لطف واجب على الله تعالى اما الصغرى فلانا نعلم ان الخلق اذا كان
لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات كان حالهم في الاتيان بالواجب
والاجتناب عن القبيح اتم من حالهم اذا لم يكن هذا الرئيس والعلم بذلك بعد استقراء
العادة ضروري واما الكبرى فبالقياس على تمكين الله تعالى العبد من امتثال
طاعته والجامع ان كل واحد منهما ازالة لعذر المكلف فكما ان التمكين واجب كان اللطف
ايضا واجبا وايضا انا نعلم قطعا ان من اتخذ ضيافة لانسان واراد ان يتناول
طعامه وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر في ضيافته الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه
وتواضع فلو لم يفعل المضيف ذلك كان جاريا مجرى رد الباب على الضيف في عدم
التمكين له والجواب اولا ان يقال لا نسلم ان الامام لطف لا نسلم ان الخلق اذا كان لهم
رئيس على ما وصفتموه كانوا اقرب الى الطاعات لان نصب مثل هذا الرئيس اذا كان

واجبًا على الله لا يمكن وجود العالم خاليًا عنه ولا يمكنكم دعوى الاستقرآء
في معرفة الزمان الخالي عن الامام وايضا ان نصب الامام انما يكون لطفا
واجبًا على الله تعالى اذا كان خاليًا عن جميع المفاسد وذلك ممنوع وثانيًا
انا لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى وقد تقدم وثالثا لا نسلم ان اللطف
كالتمكين لان التمكين على تقدير وجوبه انما وجب لان تركه ينافي ارادة الله
تعالى من العبد فعل الطاعات وليس كذلك اللطف فان تركه لا ينافي الارادة
الا ترى ان الانسان لو اراد من غيره ان يتناول طعامه ولم ينته ارادته الى حد
لو لم يأكل طعامه احتاج الى التواضع لم يكن ترك التواضع منافيًا لارادة
ذلك الانسان فظهر الفرق بين اللطف والتمكين ورابعًا وهو المذكور في المتن
ان يقال سلمنا صدق هذه المقدمات لكن اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل
من نصب امام ظاهر قوي يُرجى ثوابه ويخشى عقابه اذ لو كان مختفيًا او كان
ضعيفا لم يحصل بسببه انزجار عن القبائح ولا رغبة في الطاعات وانتم لا
تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يجب نصب مثله ولم يحصل من
عهد النبوة الى ايامنا تمكن امام على هذا الوجه قال الثاني الى اخره
اقول الصفات التي يتوقف عليها استحقاق الامامة تسع الاولى ان
يكون مجتهدًا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنًا من ايراد الادلة و
حل الشبهة في اصول الدين ومن الفتوى في الوقايع والاحكام الشرعية
الثانية ان يكون ذا رأي وتدبير ليدبر امر الحرب والصلح ويشتد في موضع
الشدة ويلين في موضع اللين الثالثة ان يكون شجاعًا لئلا يجبن عن القيام

بالحرب

بالحرب ولا يضعف عن لقاء العدو وجماعة من العلماء تساهلوا في هذه الصفات
الثلث وقالوا لا يجب ان يكون هذه الصفات حاصلة في نفس الامام بل لو نصب
الامام نائبًا متصفًا بهذه الصفات الثلث جاز فالواجب عندهم اتصاف الامام او
اتصاف نائبه بهذه الصفات الثلث الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر لانه يتصرف
في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لم يبعد منه التعدي في هذه الامور
بقتل الناس بغير حق وصرف اموالهم الى اغراض نفسه وفعل الفحشاء وذلك يؤدي
الى فساد عظيم ويندرج في ذلك كونه مسلمًا بطريق الاولى الخامسة ان يكون عاقلا
لان الصفات التي ذكرناها لا تحصل الا مع العقل ولاستخفاف الناس بالمجانين والسفهاء
السادسة البلوغ لان الغالب من حال الصبيان ان لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل
للبالغين السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين وذلك لما ذكرنا في البلوغ
الثامنة الحرية لاستحقار الناس للعبيد واشتغالهم بخدمة السادات التاسعة
كونه قرشيًا خلافا للخوارج وبعض المعتزلة دليلنا السنة والاجماع اما السنة فقوله
عليه السلام الائمة من قريش والالف واللام في الجمع للعموم اذا لم يكن معه قرينة
عهد فيكون المعنى ان كل الائمة من قريش الا ما خصه الدليل ويدخل فيه الامام الاعظم
وهو المطلوب فان قلت ظاهر الحديث الاخبار لا الايجاب قلت الرسول لما
بعث لبيان الاحكام كان حمل الحديث على الايجاب اولى وقوله عليه السلام الولاة من
قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره والسؤال المذكور مع جوابه آت ههنا مع مزيد
جواب وهو انه عليه السلام لو اراد الاخبار عن الماضي او الحال لم يفد ولو اراد الاخبار
عن الاستقبال لم يصدق فامتنع حمله على الاخبار واما الاجماع فما ثبت بالتواتر ان الانصار

الاستقبال

لما طلبوا الامامة يوم السقيفة منعهم ابو بكر رضى الله عنه لعدم كونهم من قريش واشتهر
ذلك في الصحابة ولم ينكر احد ما ادعاه ابو بكر من وجوب كون الامام قرشيا وذلك يدل
على انعقاد الاجماع على رعاية هذا الشرط قال ولا يشترط فيهم العصمة الى آخره
اقول اختلف الناس في وجوب عصمة الائمة فقال اصحابنا والمعتزلة والزيدية
والخوارج لا يجب ان يكون الامام معصوما وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية
يجب ليل اصحابنا ظاهر احتج المخالف بوجوه الاول ان الخلق انما احتاج الى الامام
اما لتوقف معرفة الله تعالى عليه واما لتعلم الواجبات العقلية منه والاول مذهب
الاسماعيلية فانهم قالوا ان معرفة الله تعالى لا تحصل بمجرد النظر فلا بد من معلم والثاني
مذهب الاثنا عشرية فانهم قالوا لا حاجة في معرفة الله تعالى الى الامام لكن الغرض
من نصبه هو ان يعلم الناس الواجبات العقلية فيكون لطفا من الله تعالى في اداء الواجبات
والاجتناب عن القبائح وعلى كل تقدير يجب كونه معصوما حتى يحصل الجزم بصدق قوله
الوجه الثاني ان الخلق انما احتاج الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على
الامام ايضا لاحتاج الى امام آخر ويلزم التسلسل الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى
لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين دلت الآية على
ان عهد الامامة لا يصل الى من كان ظالما ومن كان مذنبا فهو ظالم لنفسه ويلزم منه وجوب
كون الامام معصوما والجواب عن الوجه الاول ان يقال لا نسلم توقف معرفة الله تعالى على
الامام فان النظر الصحيح قد يفيدها كما تقدم في اول الكتاب ولا نسلم ان وجه الحاجة
الى الامام تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات فان ذلك مبني على
وجوب اللطف على الله تعالى وقد تقدم بطلانه وعن الثالث ان الآية انما دلت على اشتراط

الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تنثلم بها العدالة اي تبطل وتختل واما وجوب
العصمة فلا دلالة للآية عليها قال الثالث فيما تحصل به الامامة الى آخره اقول
هذا البحث فيما يتعين به الامام اماما واتفقت الامة على ان نص الله تعالى او نص رسوله او
نص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة لصيرورته اماما لكنهم اختلفوا
في انه هل يصير اماما بطريق آخر سوى هذا التنصيص فقال اصحابنا والمعتزلة عقد
البيعة سبب لحصول الامامة وكذا استيلاء ذي الشوكة على خطط الاسلام وذلك لان المقصود
من الامامة دفع الضرر والحث على الطاعة وهذا المقصود قد يحصل بكل واحد من
هذين وقالت الزيدية ان الفاطمي اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف وادعى الا
صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بغير التنصيص سواء كان بالبيعة
او الدعوة واحتجت الامامية على انها لا تحصل بالبيعة بوجوه بعضها يدل على نفي البيعة
خاصة وبعضها يدل على نفي البيعة وسائر الطرق التي سوى التنصيص الاول ان الذين يبا
الامام لا قدرة لهم على التصرف في امر غيرهم من آحاد الامة فكيف يكون لهم تولية
الامام على جميع الامة الوجه الثاني ان حصول الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة
لاحتمال ان يبايع كل طائفة شخصا ويدعي كل احد ترجيح امامه فيؤدي ذلك الى المحاربة
المنافية للمقصود من الامامة الوجه الثالث ان منصب الامامة اعظم من منصب
القضاء والاحتساب والقضاء والاحتساب لا يحصلان بالبيعة فكذا الامامة الوجه
الرابع ان الامام نايب الله تعالى ونايب رسوله ونيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير
فلا تثبت الامامة الا بقول الله تعالى او بقول الرسول والجواب عن الاول انه منقوض
بما ان الشاهد لا قدرة له في المدعي عليه ثم بواسطة تصيير القاضي متمكنا من التصرف

او يجب حصول الثقاة بالبيعة لاحتياج الناس الامن يرجع اليه في الخصومات واذ ليس في امام تنصبه آخر ضرورة حصوله بالبيعة واذا ابطل الاصل لم يبق القياس

فيه فكذا ههنا قوله منقوض بالشاهد والحاكم لجواز ان يكون نقضًا واحدًا كما مرّ ويجوز
ان يكون قوله والحاكم اشارة الى نقض آخر ولو ان الحاكم يملك اخذ المدّعى به من المدّعى
عليه بعد ثبوته للمدّعي ولا يملك اخذه لنفسه وايضا الولي لا يملك التصرف
في المرأة وان كان يملك التصرف فيها للتزوج وعن الثاني منع كونها مؤدية
الى الفتنة فانها تندفع بترجيح الاعلم والازهد والاسن والانسب
فان حصل الاستواء في الكل وتعدد الترجيح يدافعنا ونبتدا بعقد آخر
وعن الثالث لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان التحكيم جائز
على مذهب كثير من الفقهاء لا سيما اذا خلا البلد عن الامام فان جوازه ضروري
وعلى تقدير التسليم لا استبعاد في اختلاف حكم الله تعالى بحسب اختلاف الشرائط
فيجوز ان ياذن الله تعالى في تولية الامامة ولا ياذن في تولية القضاء وعن
الرابع لا نسلم ان حصول الامامة بالبيعة يستلزم حصولها بغير اذن لجواز
ان يكون البيعة او ظهور الشوكة دليلا على كونه نائبا لله تعالى ومأذونا في الامامة
قال الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر الى
آخره اقول ذهب جمهور المسلمين الى ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه خلافا للشيعة احتج الجمهور
بوجوه الاول التمسك بقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي
ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وجه التمسك ان هذه الآية دلت على
ان الله تعالى وعد الثلثة فما فوقها من اصحاب محمد عليه السلام الاستخلاف في الارض

ويمكن

وتمكين دين الاسلام ولو ان يظهره على جميع الاديان فهؤلاء الجماعة الموعودون بذلك
اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كالحسن والحسين واما ابو بكر ومن بعده والاول
باطل بالاجماع ولانهم عند الروافض ما كانوا متمكنين من اظهار دينهم وما زال خوفهم عنهم
بل كانوا ابدًا في الفتنة والخوف فتعين الثاني وهو المطلوب الوجه الثاني التمسك بقوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد
بالمخلفين قوم طلبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سار الى مكة عام الحديبية ليرحلوا
معه فتخلفوا عنه جبنا وظنا ان لن ينقلب الرسول والمؤمنون الى اهليهم واعتذروا
بالاموال والاولاد وجه الاستدلال بالآية ان الداعي لهؤلاء الاعراب اما محمد صلى الله عليه
او احد الخلفاء الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان او علي كرم الله وجهه او من بعد علي و
الاول باطل لقوله تعالى قبل الاية المذكورة سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا يدل على منع رسول الله
اياهم عن متابعته فلا يجوز ان يدعوهم الرسول والا لزم التناقض ولا يجوز ان يكون المراد
بالداعي عليا لانه تعالى قال في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم او يسلمون وانه لم يتفق لعلي
بعد رسول الله قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت محاربته بسبب طلب الامامة ولا جائز ان يكون
المراد من بعد علي اما للاجماع واما لعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون المراد بالداعي
من كان قبل علي ثم ان الله تعالى اوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا
كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فيكون اماما ومتى صحت امامة واحد منهم صحت امامة
ابي بكر اذ لا قائل بالفرق الوجه الثالث انه ثبت بالتواتر انه عليه السلام استخلف ابا بكر
على الصلوة ايام مرضه وما عزله بعد ذلك فبقي بعد موته خليفة في الصلوة واذا ثبت خلافته

في الصلوة ثبت خلافته في سائر الامور ضرورة انه لا قائل بالفرق الوجه الرابع
التمسك بقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم بعد ذلك يصير ملكا عضوضا
والعضوض هو الذي يكون فيه ظلم للرعية كانه يعضهم عضا وما في الكتاب واضح لا يقال
هذا خبر واحد فلا يثبت به الامامة لانا نقول الامامة من فروع الدين فلا يمتنع
اثباتها بخبر الواحد وايضا ما استدلوا به من خبر المنزلة وخبر المولى كذلك الوجه
الخامس غني عن الشرح قوله الا انه اعرض تقية اي اعرض عن القتال وطلب الامامة خوفا
خوفا والشهامة مصدر شهم بالضم فهو شهم اي جلد ذكي الفؤاد قوله والانصار نازعهم
ابو بكر يعني ان الانصار كانوا اعداء لابي بكر رضي الله عنه لانهم طلبوا الامامة لانفسهم فدفعهم
ابو بكر رضي الله عنه عنها بقوله عليه السلام الائمة من قريش وفي قوله اعوان ابي بكر قليل
نظر لانه روي ان جميع عوام الصحابة كانوا مع ابي بكر قال واحتجت الشيعة
الى آخر اقول احتجت الشيعة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي كرم
الله وجهه بوجوه ستة الاول التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الآية وجه الاستدلال
ان لفظ الولي يستعمل في معنيين احدهما المتصرف لقوله عليه السلام ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل والثاني المحب والناصر لقوله تعالى والمؤمنون و
المؤمنات بعضهم اولياء بعض ويجب ان لا يكون حقيقة في معنى آخر تقليلا للاشتراك اذا
ثبت هذا فنقول الآية تدل على امامة شخص ويلزم كون ذلك الشخص عليا كرم الله وجهه
اما بيان الاول فلان الولي المذكور في الآية ليس بمعنى الناصر لان الولاية في الآية
غير عامة في حق جميع المؤمنين لان لفظة انما تدل على اختصاصها بالمذكورين في الآية و
الولاية ليس بمعنى الناصر في حق جميع المؤمنين لما تقدم فتعين الثاني وهو كون الولي بمعنى

ويلزم منه ان يكون ذلك الشخص عليا

بمعنى الناصر عامة في حق جميع المؤمنين لما تقدم

المتصرف والمتصرف في جميع الامة هو الامام واما بيان الثاني فلان المفسرين
ذكروا ان الآية نزلت في حق علي كرم الله وجهه لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه
راكعا وعند ذلك فقد ثبت المطلوب قوله ويقرب منه اي من التمسك بقوله عليه السلام من
كنت مولاه فعلي مولاه قريب من التمسك بالآية المذكورة وذلك بان يقال لفظ المولى في اللغة
جاء بمعنى المعتق والمعتق وابن العم والناصر والمحب والمتصرف دون غيرها تقليلا
للاشتراك ودل الاجماع على انه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم ولا يجوز ان يكون
المراد الناصر والمحب لان هذا في غاية الظهور فلا يليق بالرسول ان يجمع العظيم لبيان
هذا المعنى فتعين ان يكون المراد المتصرف وهو الامام واجيب بانه يجوز ان يراد به
الاولى كقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم فيكون المعنى من كنت اولى به في المحبة والتعظيم
فعلي اولى به في ذلك الوجه الثاني الاستدلال بقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون
من موسى وذلك لان الحديث دل على ان جميع المنازل التي كانت لهرون بالنسبة الى موسى
حاصلة لعلي بالنسبة الى محمد عليه السلام ومن جملة تلك المنازل كون هرون بحيث لو عاش
بعد موسى لكان خليفة لموسى فوجب ان يكون من جملة منازل علي من محمد كونه بحيث لو عاش
بعد محمد كان خليفة له لكنه عاش بعده فوجب ان يكون خليفة اما العموم فلئلا يلزم
الاجمال ولانه جاء في آخر الخبر الا انه لا نبي بعدي وهذا يدل على انه حصل له جميع المنازل
سوى هذه المنزلة واما استحقاق هرون الخلافة بعد موسى فلانه كان خليفة لموسى
حال حيوته لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فوجب ان يبقى الخلافة
بعد موته ايضا والا يلزم انعزال هرون عن الخلافة بعد موسى وذلك يستلزم نوع اهانة
واذلال وذلك لا يليق بمنصب النبوة الوجه الثالث ظاهر الوجه الرابع ان الامة اجمعوا

على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما علي واما ابو بكر واما العباس
رضي الله عنهم وقد بطلت امامة ابي بكر والعباس لوجوب عصمة الامام لما تقدم ولوجوب
كونه منصوصا عليه تكميلا للدين كما سيجيء وابو بكر والعباس ما كانا واجبي العصمة
والمنصوصا عليهما اتفاقا فتعين امامة علي كرم الله وجهه الوجه الخامس لو وجب التنصيص
على امامة معين لزم امامة علي والمقدم حق اما بيان الشرطية فسيجيء واما بيان
حقية المقدم فلوجهين احدهما انه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار امر دينه
كاملا كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة اعظم اركان
الدين وهذا يقتضي تمام امر الامامة قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وذلك انما حصل
بالنص والثاني انه عليه السلام كان في غاية الشفقة على الامة والارشاد لهم ولا شك ان
المصالح المتعلقة بالامامة اعظم من سائر المصالح فلا يليق به اهماله بالكلية واما بيان
الشرطية فهو ان المنصوص عليه بالامامة اما ابو بكر واما علي اجماعا وليس امامة
ابي بكر منصوصا عليها اذ لو كان كذلك لكان توقيفه يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة
معصية ولكان قوله اقيلوني معصية ايضا فتعين التنصيص لعلي الوجه السادس
ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام والافضل يجب ان يكون اماما
اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين وثبت بالاخبار الصحيحة
وباتفاق المفسرين ان المراد بابنائنا هو الحسن والحسين وبنسائنا فاطمة وبانفسنا
علي ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون نفس علي هو بعينه نفس محمد فلا بد وان يكون المراد
ان عليا بمنزلة محمد ومساو له في الفضيلة الا في النبوة لما خصها الدليل والمراد

ان عليا اقرب الناس الى محمد فضيلة واذا ما كان كون علي افضل الخلق بعد الرسول
الوجه الثاني انه اعلم الصحابة والاعلم افضل اما انه اعلم فللاجمال والتفصيل
اما الاجمال فهو انه لا نزاع في ان عليا رضي الله عنه كان اشد الصحابة ذكاء وفطنة الى
آخر ما ذكر في المتن واما التفصيل فقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج
الى جميع انواع العلوم فلما رجحه في القضاء لزم ترجيحه عليهم في جميع العلوم
واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
الوجه الثالث التمسك بالاحاديث التي وردت في حقه منها حديث الطير وهو انه
اهدي الى النبي عليه السلام طائر مشوي فقال عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل
معي هذا الطير فجاء علي واكل معه الاتفاق يلزم من الحديث كونه افضل من النبي عليه السلام
ومن الملائكة لان قوله ائتني يخرج النبي وقوله يأكل معي يخرج الملائكة ومنها حديث
خيبر ويسمى حديث الراية ايضا وهو انه عليه السلام بعث ابا بكر الى خيبر فرجع
منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما وبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فبات
ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار
يرجون ان يعطوها فقال النبي عليه السلام اين علي فقالوا انه ارمد العينين قال
فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عينيه فبرأ حتى كأن لم يكن به
وجع فاعطاه الراية قالوا هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة يدل على ما وصف به النبي
عليا لم يكن ثابتا لابي بكر ولا لعمر الا ترى ان ملكا اذا ارسل في مهم ففرط الرسول
في اداء تلك الرسالة وغضب الملك من ذلك فقال لارسلن غدا رسولا حصيفا حسن القيام

بادآء الرسالة لعلم كل عاقل ان ما وصف به الرسول الثاني ليس موجودًا في الاول
وفيه نظر لان اللازم منه كون هذا المجموع غير حاصل فيهما ويكفي في صدقه عدم
كونهما كرارين غير فرارين وذلك لا يوجب نقصانا في الفضيلة واما بيان المقدمة
الثانية وهي ان الافضل يجب ان يكون اماما فلان من جعل اماما الغير فقد جعل
متبوعا لذلك الغير وجعل الاكمل تبعا للانقص قبيح عقلا قال والجواب عن
الاول الى آخره اقول توجيه الجواب عن الاول وهو التمسك بقوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله ان يقال لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي الناصر قولهم لان الولاية بمعنى
النصرة عامة لجميع المؤمنين قلنا لا نسلم عمومها مطلقا بل انما يكون عامة اذا
لم تضف الى قوم معينين كقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اما اذا
كانت مضافة الى قوم معينين فلا يقتضي العموم بدليل ان الانسان لا يكون ناصرا
لنفسه واذا كان كذلك فنقول ان اثبات مطلق النصرة لكل واحد من المؤمنين لا ينافي
تخصيص نصرة احد قسمي المؤمنين بالقسم الآخر منهم سلمنا ان المراد من الولي في الآية
هو المتصرف لكن لا نسلم اختصاصه بعلي لان قوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
صيغة الجمع فحملها على شخص واحد خلاف الاصل فاذن يكون المراد عليا وامثاله
في الامور المذكورة فان قيل نزول الآية في شان علي يدل على انه المراد قلت
الاعتبار بعموم اللفظ لا لخصوص السبب لما تقرر في علم اصول الفقه فان قلت
لم ثبت ان غيره اعطى الفقير في حال الركوع قلت لا يلزم من الآية اختصاص
الاعطاء بحال الركوع لجواز ان يكون الواو في قوله تعالى وهم راكعون للاستيناف
لا للحال بدليل ان القائل اذا قال فلان ادى الزكوة وهو راكع حسن ان يستفهم ويقال

اداها

اداها حال الركوع او قبلها وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وايضا ان اداء الزكوة
في الصلوة تخل بكمال الخضوع في الصلوة وذلك اما مبطل للصلوة او لكمالها وذلك لا
يليق بامير المؤمنين فعلمنا ان المراد من الآية ان من صفتهم اقام الصلوة وايتاء الزكوة
ومن صفتهم الركوع والخضوع والجواب عن الثاني ان قوله عليه السلام انت
مني بمنزلة هرون من موسى انما يريد به تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة وايضا
لا نسلم ان هرون يستحق الخلافة بعد موت موسى لجواز ان تكون ذلك الاستحقاق الى زمان
معين قبل وفاة موسى والجواب عن الثالث واضح وعن الرابع لا نسلم وجوب عصمة
الامام لما تقدم ولا وجوب التنصيص لما سيجيء في جواب الخامس ولا نسلم عدم التنصيص
على امامة ابي بكر ودعوى الاتفاق غير مسموع لان بعض اصحاب الحديث ذهب الى وجود
نص جلي في امامة ابي بكر وهو انه قال عليه السلام ايتوني بدواة وقرطاس لاكتب
لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان وعدم النقل لاجل قلة المخبرين وعن الخامس ان
المقصود من نصب الامام رعاية المصلحة فجاز ان يعلم الله تعالى حصول المصلحة في تفويض
الامر الى اختيار الخلق والجواب عن السادس انه معارض بما يدل على افضلية ابي
بكر رضي الله عنه وهو وجوه منها ان ابا بكر رضي الله عنه كان اتقى الخلق بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم ومن كان اتقى كان اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم و
الاكرم عند الله لا بد وان يكون افضل والذي يدل على كون ابي بكر اتقى قوله وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وجه التمسك ان المراد بالاتقى
في هذه الآية اما ابو بكر واما علي بالاجماع للاجماع على كون الافضل احدهما ولا جائز
ان يكون المراد به عليا لان الشخص المراد من هذه الآية موصوف بوصف معين وهو انه ليس

كرم الله وجهه

لاحد عنك من نعمة تجزى وعلى ما كان كذلك لان عليا نشأ في تربية محمد صلى الله عليه وسلم
وبطعامه وشرابه وذلك نعمة تجزى واما ابو بكر فما كان للنبي عليه السلام في حقه نعمة تجزى
بل له في حقه نعمة الارشاد الى الدين وتلك نعمة لا تجزى لقوله تعالى حكاية عن الانبياء ما
اسألكم عليه اجر ان اجري الا على رب العالمين ومنها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
ما طلعت الشمس ولا غربت الى آخره فان قلت الحديث انما دل على انه لا افضل منه
لا على انه افضل قلت نفي افضل منه يستلزم افضليته اذ لا قائل بالفصل ومنها
ما روى انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابو بكر وعمر سيدا كهول اهل
الجنة من الاولين والآخرين الا النبيين والمرسلين قال الخامس في فضل
الصحابة الى آخره اقول يدل على فضل الصحابة الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
رضي الله عنهم ورضوا عنه وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الآية سواء جعل
الواو للعطف او للاستيناف وقوله تعالى والذين آمنوا معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم واما السنة فقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
ملء الارض ذهبا ويروى مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه والنصيف
النصف وهو ايضا مكيال دون المد والضمير في نصيفه يرجع الى احد لا الى المد وقوله عليه السلام
الله الله اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني الى آخر الحديث وقوله الله الله منصوب
بفعل مقدر اي اتقوا الله واما ما نقل عن الصحابة من الامور الموجبة للطعن فيهم
كالامور الواقعة في ايام الفتن وغيرها مما هو مذكور في كتب التواريخ فله محامل وتأويلات

مذكورة

مذكورة في الكتب المبسوطة ومع ذلك فان تلك المطاعن لا تعادل
الاحاديث الواردة في مناقبهم فيجب على كل عاقل تعظيمهم
واجلالهم والكف عن الطعن فيهم والاجتناب
عما لا يليق بحالهم نفعنا الله بمحبته ومحبتهم
اجمعين اللهم احشرنا في زمرتهم بحق
الانبياء وعصمتهم

قد وقع الفراغ من تعليق هذه النسخة المباركة
الشريفة بالقاهرة المحروسة
في ثاني يوم ربيع الاول في وقت
الظهر سنة ثمان وسبعمائة
على يد اضعف عباد الله
واحوجهم الى رحمته
داود سليمان ابن لعه
عفا الله له و
لوالديه ولمن دعا
له بالرحمة عند
مطالعته